العلماء التونسيون

ألّفه بالأنقليزيّة

د. أرنولد هـ. قرين

ترجمة

حفناوي عمايريّة   أسماء معلّى

نشر مشترك

دار سحنون للنشر والتوزيع

10 مكرر نهج هولاندة 1000 تونس

الجمهورية التونسية

الهاتف : 246.435

تلكس : 14450 TN

الفاكس : 886.274/352.926

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون

« بيت الحكمة »

25 شارع الجمهورية ـ قرطاج حنبعل

الهاتف : 277.275

731.824

الفاكس : 731.204

الطبعة الأولى
1416 هـ - 1995 م

I.S.B.N. 9973-767-05-5
9973-929-35-7

الناشر باللغة الإنجليزية
ا . ج . بريل
ليدن - هولاندة
LEIDEN
EJ.BRILL

فهرس المحتوى

قائمة الجداول

قائمة الأشكال

بسم الله الرحمن الرحيم

توطئة

لما أحدث « بيت الحكمة » سنه 1982 تمثلت المهام الموكولة اليه بالخصوص فى تنظيم حركة الترجمة من العربية واليها وتنميتها وتوجيه وتنشيط الدراسات والبحوث قصد تحقيقها تحقيقا علميا .

ولقد ظلت مسؤولية نشر الأعمال المتصلة بالتراث من أخطر المسؤوليات فى الثقافة العربية الاسلامية وهو ما جعل الهيئات العلمية سواء الخاصة أو الحكومية توليها أهمية كبرى بالتخطيط والدعم والتشجيع .

على هذه الأساس أقدمنا على ترجمة هذا الكتاب : « العلماء التونسيون "1873 - 1915" » للاستاذ أرنولد هـ . قرين الذي أبرز فيه موقف العلماء التونسيين من الاصلاحات العلمانية ومن الحركة الوطنية الناشئة ، دون أن يعتبرهم « مجموعة موحدة المعالم » أو ينسب « مواقف الأغلبية للجميع ». وفي ذلك ضمان لعمل علمي ونقدي رصين يقوم أساسا على مكاسب العلوم الاجتماعية الحديثة.

ولقد حرصنا على أمانة الترجمة ورشاقتها فكلفنا لجنة من أهل الذكر انكبت على مراجعة النص المعرب بكامل العناية والسهر على احترام آراء المؤلف وصحة الشواهد المنسوبة الى المؤلفين التونسيين ومطابقتها لنصوصها الأصلية . والله ولي التوفيق.

الناشران

بيت الحكمة ... دار سحنون

المقدّمــة

القضايا الأساسية في البحوث الجديدة حول العلماء

لقد أصبح البعض يرى اليوم أن الدّين قد يكون ترك أثرا أكثر خطورة ممّا كان يعتقد منذ بضعة عقود من الزمن. ويوجد تعليق جاهز على هذا التحول في ملاحظة « جورج سنتيانا » على حكمة « فرانسيس بيكون » المناصرة للايمان والقائلة إن المعرفة السطحية بالفلسفة تميل بالمرء إلى الإلحادْ وإن التبحر فيها يعيده إلى الله. فعقب سنتيانا على ذلك بأن الآلهة التي يرجع إليها المفكرون المتعمّقون ليس بينها وبين تلك التي يهجرها مثقفون هواة كبير نسب. وقد صدرت في الفترة الممتدة من الثلاثينيات إلى موفى الخمسينيات عدة دراسات تاريخية أنكرت أن يكون للمسيحية أدنى تأثير على الغرب بعد عصر الأنوار وصورت عهد الإصلاح اللوثري والحروب الصليبية على أنهما ظاهرتان غير دينيتين بالأساس. وقد تعرّضت اليوم تلك الدراسات إلى هجومات من قبل التصحيحيين الذين يزعمون أنه توجد أفكار مسيحية في الثورة الفرنسية وحتى في عصر الأنوار ذاته. ولاشك أن لكل جيل جديد من الباحثين غلاة وأن العبارة الوثوقية : « ونعلم اليوم أن » لا تعدو أن تكون في كثير من الأحيان صيغة بلاغية لا أكثر. لكن علينا أن نسلم على الأقل بأن المجموعة البشرية قد توفّر لديها عبر القرون تراكم في المعرفة إن لم نقل

في الحكمة . ومع ذلك وبالأخذ بعين الاعتبار عودة الباحثين إلى القول بأن الدّين مازال يؤدي دوراً تاريخيا جديراً بالاهتمام والبحث، فإنه ينبغي أن نشير إلى أن آراءهم حول طبيعة الدين تختلف إلى حد بعيد عن آراء أسلافهم الذين غمطوا حقه كثيرا. وان إدراك قضايا دينية وراء مظاهر دنيوية ـ وليس العكس فحسب ـ يدل على أننا بدأنا نتعلم بعض الشيء عن تفاعل الدين مع مظاهر أخرى اجتماعية وتاريخية.

وإذا صح هذا المنطق في الغرب فهو يصح من باب أولى في الشرق حيث بقيت تجلّيات الدين لوقت أطول، وأمكن الحكم على الأمور وفق مظاهرها الخارجية البارزة. وهكذا نجد المستشرقين الأوائل الذين عنوا بدراسة « التاريخ الإسلامي » أو « المجتمع الإسلامي » إن لم يتخصّصوا في علم اللاهوت دون سواه كثيرا ما يتناولون (العلماء) ـ موضوع هذه الدراسة ـ باعتبارهم يشكّلون مجموعة متماسكة ذات تجانس اجتماعي وفكري [1]. ورغم النظرة الموحّدة للمؤسسة الدينية فإنّها حظيت لديهم باهتمام أكبر بكثير ممّا نالته فيما بعد ، وكان المدّ العلماني الذى لامحيد عنه والذى تزعّمه متخصّصون في مجالات محدّدة اتجهوا مثلا إلى دراسة البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية أو السياسية، فأنزل الاسلام إلى مرتبة عامل تاريخي ثانوي وإن لم ينله ما نال المسيحية من إهمال الباحثين في الغرب. وكذلك استمرّ انبهار الزوّار والكتاب الأمريكيين والأوربيين بالمسلمين المجدّدين وربما رجع ذلك إلى الشعور بالقرابة الفكرية منهم، لكنّهم قبلوا دون تمحيص آراء المجدّدين أو المحدثين عن جمود الزعماء المسلمين التقليديين وكونهم من نمط واحد. وكان اهتمام الأجيال الأولى من المختصّين الغربيين في شؤون الشرق الأوسط بالعلماء التّقليديين ثانويا في جميع الأحوال ولا يتكلمون عنهم غالبا إلا في سياق مقارنتهم بمجموعات أخرى أكبر شأنا في نظرهم مثل النخب الوطنية وفئة التكنقراطيين المستغربين ، وساعد هذا الاهمال على استمرار صورة العلماء ككتلة اجتماعية وفكرية متجانسة.

وفي العقد الأخير (أى الستينات) وربما بداية من سنة 1961 عندما نشر يوريال هايد Uriel Heyd مقالا مهمّا حول الزعماء السّنّيّين في تركيا العثمانية، برز اهتمام مجدد بالعلماء بلغ ذروته في 1971 و 1972 بصدور مجموعتين ممتازتين من المقتطفات ولا يزال هذا التيار متواصلا [2]. ومن حسن الحظ أن الباحثين الذين عادوا إلى البحث في هذا الموضوع الذي ولع به المستشرقون الرواد، قد تزودوا بمناهج عن المختصّين في شتّى ميادين المعرفة فاستطاعوا أن ينفذوا إلى ما وراء قشرة تلك الوحدة الظاهرة لمجموعة العلماء وصار الاختلاف قضية تطرحها الدراسات الحديثة، سواء فيما يتعلق بنماذج الدّينامية الاجتماعية لدى فئات العلماء أو فيما يتعلّق بردّ فعل العلماء على التيّارات السياسية والثقافية العصرية. ويؤمل ألا يكون هذا الاختلاف في النماذج وفي ردود الفعل ، وليد الصدفة، بل موضوع تحليل وشرح. وفي هذا الصدد يهدف هذا التقديم إلى إنجاز وظيفتين : أوّلا كمقال ببليوغرافي يستعرض الدراسات الحديثة حول العلماء بعدة بلدان في الشرق الأوسط . و ثانيا بالاعتماد على القضايا الأساسية في هذه الدراسات يحدّد المسائل ذات الأهميّة الخاصة في المثال التونسي. ولاعتبارات ترتيبية عمليّة سنناقش القضايا الأساسيّة تحت العناوين التالية : الدينامية السياسية ـ التاريخية والاعتبارات الاعتقادية والاعتبارات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسات الحكومية تجاه الزعماء الدينيين.

الدينامية السياسية - التاريخية

اختلفت مواقف الزعماء الدينيين في العالم الإسلامي تجاه التطوّرات الاديولوجية والسياسيّة وهذا يعود جزئيا إلى أنّهم مرتبطون بأوضاع سياسيّة وتاريخية مختلفة حسب البلدان. ومن العوامل الحاسمة مثلا أنّهم كانوا يتعاملون مع حكومات مختلفة فهى قد تكون : (أ) ـ مسلمة وأهليّة (كما في تركيا وايران والمغرب قبل 1912)، أو (ب) مسلمة وأجنبية (كما في الولايات العربية التابعة للامبراطورية العثمانية) ، أو ج) ـ أجنبية وغير

مسلمة (كما في البلدان الاسلامية الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية).

وعلاوة على ذلك فإن البلدان العربية العثمانية رغم أنّها كانت تخضع قانونيا لنفس الحاكم وتشترك في عدة مؤسسات كانت تختلف عن بعضها بعضا. ذلك أنّ عمق التأثير العثماني واستمراره كانا متناسبين طردا مع المدّة والقرب من اسطنبول وبالتالي كان التأثير العثماني مثلا أضعف في اليمن منه في سورية. وبنفس الصورة كانت الامبريالية قد سيطرت على كامل الشّرق الأوسط تقريبا ولها نفس الأهداف، مع ذلك كانت علاقة كل دولة بالقوّة المستعمرة مميّزة لها. فقد وقعت الجزائر والهند منذ وقت باكر تحت الهيمنة الفرنسية والبريطانية على التوالى بينما نجت تركيا وايران من السيطرة الأوروبية المباشرة وان عانتا من ضغوط تنافس الدول الأوربية. وقد دخلت أغلب البلدان العربية بشكل أو آخر تحت الوصاية الأجنبية لكن ذلك كان في فترات وتحت وصايات مختلفة. لكنّنا يمكن أن نتبيّن مع اختلاف الأوضاع السياسيّة التاريخية أنّ مجموعات العلماء التى وجدت نفسها في أوضاع متشابهة تقريبا قد استجابت بصورة متشابهة إلى حد ما لتحديات العصر.

والواقع أن اتجاه العلماء كان محكوما بموقعهم من البناء السياسي وهذا الموقع مرتبط إلى حد ما بالقوة النسبية للحكومة كقدرتها مثلا على فرض إرادتها على جميع السكان في كامل أنحاء البلاد التى تبسط عليها نفوذها نظريا ، وهذا هو حال حكومة محمّد على بمصر بعد 1809. ويعتقد أن العلماء شاهدوا عصرا ذهبيًا باعتبار تعاظم هيبتهم ونفوذهم وذلك خلال الفترة الممتدّة من 1778 إلى 1809. و قد تميّزت بضعف الحكم وانتشار الفوضى والغزو الأجنبي ممّا حدا بالمؤسسات اللاسياسيّة إلى ملء الفراغ الذي تركته القيادة السياسيّة . وانتهى «العصر الذهبي» عندما ضعفت سطوة العلماء بنموّ سلطة النظام الجديد [3]. ولهذا المتغيّر ، أي قوة الحكومة أو ضعفها، بعد جغرافي يضاف إلى البعد الزمني ، فبالرغم من هيمنة

السلاطين العثمانيين التامة في مركز السلطنة كانت كثير من الأقاليم العربيّة لا تقرّ لهم إلاّ بولاء شكلي ، فكانت ولاية سورية وفلسطين ولاية عثمانية على المستوى الرّسمي لكن كان يحكمها في الواقع وجهاء محليّون متحالفون مع زعماء دينيين إلى أن فتحها محمد علي سنة 1830. ومما يدل على ملاءمة وضع الاقليم شبه المستقل للعلماء تقلّص نفوذ هؤلاء بصورة ملحوظة خلال الاحتلال المصري لسورية والذي استمرّ عقدا من الزّمن وذلك لقرب مركز السلطة العليا منهم، وقد نما نفوذهم بنفس الصورة مع عودة العثمانيين في 1841 .[4] ولا ريب في أنّ لهذه الفرضيّة ـ أي نمو سلطة العلماء وهيبتهم في ظل حكم مركزي ضعيف والعكس بالعكس ـ حدودا في بعدها الجغرافي وذلك لارتباط الزّعامة الاسلاميّة التقليدية بالمدن بصفة عامّة ، ففي بلاد السيبا بالمغرب الأقصى حيث كان البربر يعبثون بسلطة الأسرة العلوية دون أن يطولهم العقاب ، كان العلماء شبه غائبين ولا يوجد إلا الأولياء.

وتوحي الأمثلة المذكورة أعلاه، من ناحية أخرى، بأن طبيعة الحكومة المركزية وليست قوّتها فحسب، محدّدة في ضبط العلاقة بين القيادتين السياسيّة والدينيّة. وبناء على ذلك، ينبغي عند دراسة اتجاه العلماء في بلد معيّن أن يؤخذ في الحسبان اتجاه النظام السائد فيه يومئذ. ونذكر على سبيل المثال أن تركيا ومصر العثمانية أخذتامبكرا ببرامج إصلاح داخلي مستوحاة من نماذج أوربية. وقد ضعفت سلطة رجال الدّين السياسيّة والاقتصادية في تلك البلدان التي نجحت فيها الادارة في تكوين بيروقراطية ممركزة وارساء نظام عدالة وتعليم علمانيين. فكان ضعف نفوذ العلماء المصريين بعد 1809 والسوريين ابان الاحتلال المصري يعود في جانب منه إلى الطبيعة الثورية لحكم محمد على وفي جانبه الآخر إلى قرب مركز الحكومة وقوتها العسكرية. [5] وبالمقابل اختلف دور العلماء الاجتماعي ونفوذهم السياسي اختلافا بينا في بلدان مثل اليمن (أو المغرب لكن بدرجة أقل) أين رفض

الحكام الذين اقترنت سلطتهم برموز دينية ، الأخذ بأي اصلاحات في الادارة والتعليم والقضاء مستوحاة من أوروبا وإن أخذوا فبحذر بالغ. وعلى أية حال يمكن القول في هذا الصّدد بأن طبيعة الادارة ذاتها وكذلك قوتها قد أثرتا على المنحى الذي اتّخذه ردّ فعل العلماء على التيارات السياسية والفكرية وعلى حدّة ذلك الرّد ، مع العلم أننا سنتناول فيما بعد بالنقاش سياسة الحكومات المعنية ازاء الزعماء الدينيين كمتغيّر على حدة.

وثمّة عامل له أثر في تحديد مواقف العلماء وسلوكهم وقوامه اتجاه مجموعات ضغط أخرى وشمولها وقيام حركات اجتماعية وسياسيّة وفكرية في المجتمع بأكمله. ففي المناطق الرّيفية الواقعة خارج دائرة النفوذ الفعلى لأنظمة الحكم الاصلاحية ، كثيرا ما آلت المبادرة إلى أيدى زعماء قبائل البدو أو إلى دعاة شعبيين يدعون في الآن معا إلى تجديد العقيدة الاسلامية ومقاومة الهيمنة الأجنبية. وقد شكلت بعض الطرق الصوفية «السلفيّة» مثل السّنوسية أو الرحمانيّة ـ اللتين شاركتا في فترة لاحقة في مقاومة الامبريالية الفرنسية والايطالية بشمال افريقيا ـ نوعا من أشكال البعث الاسلامى العام في القرن التاسع عشر. ومن أشكاله الأخرى حركات مأساوية (تقول بنهاية الدنيا وقيام الآخرة) مثل الحركة المهديّة في السودان،[6] كما أفرز هذا البعث في نفس الفترة وفي المناطق الحضرية نزعات أخرى مثل حركة التحديث الاسلامي والرابطة الاسلامية ، وقد ضمت الأولى مجموعة متنوّعة من التيارات تذهب من السلفيّة الجديدة إلى اللبيرالية المستغربة ، بينما اكتست الثانية بالاضافة إلى صبغتها الثقافية صبغة سياسية وتُعدّ ، من بعض النّواحي، مقدّمة لظهور اديولوجيات قومية [7] مكتملة بالشرق الأوسط. ومع ذلك كانت لهذه القوميّة ارهاصاتها التي يمكن تلمسها في أواخر القرن التاسع عشر بعدة أقطار وخاصة بسورية ومصر وايران.

وهكذا كان العلماء يتعاملون مع السّلطة السّياسية ـ مسلمة كانت أو أوروبيّة ، قويّة أو ضعيفة ـ وكذلك مع حركات ذات مشارب مختلفة ، مؤيدة للتحديث والعلمانيّة أوللعلمانيّة أو للسلفية الجديدة أو للطرقية أو للغيبية أو للجامعة الاسلاميّة أو للقوميّة. وقد اختلفت كل من هذه الحركات في اتجاهها وقوّتها حسب السيّاق التاريخي والظروف السيّاسيّة في الأقاليم المختلفة ، كما يوضحه مثال القوميّة في بلاد المغرب.[8] وفي هذا الباب فإنّ ما يزيد الأوضاع تعقيدا وجود مجموعات (أقوام) غير عربيّة أو غير مسلمة ميالة إلى الشّعور بخصوصيتها. فقد أضفى النزاع بين الأهالي العرب والمستوطنين اليهود في فلسطين بعدا سياسيا على علماء القدس وبروزا في فترة أولى كزعماء للحركة المحليّة المناهضة للاستعمار التى اكتست طابعا واضحا معاديا للصهيونية ، إضافة إلى طابعها المناهض للبريطانيين[9]. أمّا في شمال افريقيا حيث كان اليهود عامة أقل تشبّثا بخصوصيتهم ، بل كانوا آخذين في الاندماج في الثقافة والجنسيّة الفرنسيتين[10] فلم تكن بالتأكيد حركات التحرير العربية مناهضة للصهيونية بنفس الحدة. وظهرت القومية العربية الفلسطينية التي سعت ـ بحكم مكوناتها وأهدافها ـ إلى تعبئة الاسلام التقليدي مختلفة عن الحركات القومية ذات الصبغة العلمانية الأوضح في مصر وسورية، حيث كانت الأقليات غير المسلمة ، مكونة في جلها من عرب مسيحيين انضموا إلى المسلمين في محاربة الحكم الاستعماري . وتأسيسا على هذا ، كان دور العلماء السوريين والمصريين في نضال بلديهما من أجل تقرير المصير دون دورهم في فلسطين والمغرب.

ومن جهة أخرى ، فقد ناهض كثير من العلماء الهنود مجهودات الرّابطة الاسلاميّة الرّامية إلى إقامة دولة الباكستان المنفصلة ، في الوقت الذى قدّموا فيه دعمهم للحركة الأوسع الهادفة إلى تحرير الهند من السيطرة البريطانيّة. ويظهر في هذا المثال بالذّات أن الطّابع العلمانى والمستغرب لقيادة الرابطة الاسلاميّة، إضافة إلى خلو القوميّة الهنديّة من الاعتبارات الدينية، شجّع

على الاعتقاد بأن المسلمين سوف يتمتعون بنظام الملة في ظل حكومة هندية. وقد تغلّبت هذه الاعتبارات مجتمعة على تاريخ طويل من النّزاع بين الهندوس والمسلمين [11]. من المهم التذكير عند بحث المسألة التونسية بذلك الميل لدى بعض القادة الدينيين إلى تفضيل حكام غير مسلمين ومتسامحين على حكام مسلمين يدعون إلى العلمانية فيعتبرونهم أقل جدارة بممارسة السّلطة السياسيّة وأكثر خطرا على الأعراف الدينيّة[12].

الاعتبارات اللاّهوتيـة

في دراسة تأثير الاعتبارات اللاهوتية على مواقف القيادات الاسلاميّة علينا أن نضع في الحساب المصدر المزدوج لسلطة العلماء الأدبية الشرعيّة. فمن جهة ، كان بإمكان كلّ أمير مسلم في القرن الثامن عشر أن يعين كبار رجال الدّين في الوظائف المخصصة لهم حسب العادة ، وأن يفصلهم عنها بدون معقب على أمره. ومهما كانت الرّوايات التي غلب عليها جانب الأسطورة عن عصر ما، كان العلماء يتمتعون فيه بالاستقلال عن الدّولة، فإنّ الفترة التى تعنينا في هذا البحث اتّصفت بخشية العلماء من ردع السلطات وبخوفهم من الفوضى، بالاضافة إلى دهاء الحكام وتعسّفهم في ممارسة المحسوبيّة (علاقات الولاء) ـ التى اتخذت طابعا رسميًا ـ إلى أن تكوّنت «لدى السّنّيّين عادة الرضوخ إلى السّلطة ولو كانت طاغية» [13]. ورغم أن زعماء الدّين الشّعبيين في مضارب القبائل كثيرا ما كانوا يقبضون بالسلطة ويمارسونها في أعلى المستويات فإنّ علماء الحضر اعتادوا الانصراف عنها، وقلّ أن يقبلوا بها إذا ما عرضت عليهم. فعندما احتلّ نابليون مصر العلماء لشغل أهمّ المناصب المدنية فرفضوا متعلّلين بأنّهم: «اعتادوا على ... أتراك على رأس كل الدّواوين» [14]، والواقع أنّهم لم ... سّياسية وغير راغبين بحكم التقاليد في ممارستها

فحسب، بل إنّ مثلهم الأعلى ـ وان قصّروا عنه غالبا ـ هو أنّ العالم رجل في خدمة اللّه لا يدنّس شخصه بالمشاركة في عالم السّياسات الدنيويّة.

ومن جهة أخرى ، كان العلماء يستمدّون بعضا من سلطتهم من الشريعة مباشرة ، بحكم كونهم هم القائمين على أمرها ومفسّريها. وبما أنّهم استقلّوا بصورة تكاد تكون تامّة بحق النظر في شؤون بعض المؤسسات مثل المساجد والمحاكم الشرعية والمدارس ، كان يعترف بهم كناطقين ومتصرّفين رسميين باسم الاسلام. لذا، ورغم عدم وجود كهنة (أي مشرفين على منح صكوك الغفران) في المعنى اللاهوتي للكلمة ، كان العلماء وظيفيًا اكليروس (رجال دين) بالمعنى الاجتماعي للكلمة ويعدّون أنفسهم المؤهلين دون سواهم في ميادين الأخلاق واللاهوت والتّشريع والتّربية. وكان لهذا المصدر الذي يستمدّ منه العلماء نفوذهم قيمة نظرية أكبر لدى الشّيعة، فقد كان كبار العلماء الايرانيين المجتهدين والذين لم يتخلّوا أبدا عن حقّهم في الاجتهاد، (وهو التأويل الحرّ المجدّد للشرع الاسلامي والعقيدة) يعتبرون أنفسهم وسطاء وحي أحياء [15]، وكان بإمكان علماء السنّة أيضا أن ينسبوا لذواتهم صفة الموظفين السامين في شؤون الدين ، لا يستمدون سلطتهم من الحاكم الذي يعيّنهم في المناصب فحسب بل وكذلك من وظائفهم الدّينية. كما كان بإمكانهم أيضا تعزيز هذه السّلطة بتولّي أعلى المراتب في الطرق الصوفيّة.

وعلى نقيض ميلهم المتأصّل إلى الخضوع والناجم عن كونهم معيّنين من قبل الحاكم ، فإن صفتهم كممثلين للاسلام منحتهم نفوذا واسعا أدبيا وسياسيًا. وبما أنّهم لم يكونوا يرغبون في ممارسة السلطة السّياسية مباشرة بل وكذلك ليس لديهم التنظيم والقوة العسكرية اللازمان لذلك ، فقد تجسد هذا النفوذ سياسيا وثقافيا في الحرص على أن تتقيّد الحكومة وكذلك المجتمع بمفهومهم للمبادئ الدينية. ورغم أنّ كل المسلمين مدعوون إلى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فقد كان مناطا بالعلماء

واجب خاص في هذا الغرض بحكم وظائفهم وسعة معرفتهم بالتّعاليم الدينية. وكان هذا يعني بالنسبة للحاكم أنّه بإمكانهم التصدي للأعمال أو السياسات التي يرون فيها نيلا من قواعد الاسلام فيما يعني بالنسبة للمجتمع ككلّ أنّه يمكنهم النضال ضدّ الأفكار الهرطقيّة أو العلمانيّة التي تهدّد بنسف وحدة الأمّة أو زحزحتها عن أساسها الاسلامي الخالص.

وقد دفعتهم هذه الواجبات أحيانا إلى مناهضة السلطات السيّاسية. ففي ايران ترسّخ عبر التاريخ موقف العلماء المعارض للحكم المركزي استنادا إلى المذهب الشيعي القائل بأنه إلى غاية أن يأتي الامام المختفي ، لا يمكن لأية حكومة دنيوية إلا أن تكون غير مشروعة بالضرورة، وبالتالي فهي ميّالة إلى الفساد [16] . وحتى السنيون الطائعون عادة ، قد تثور ثائرتهم. ففي بداية القرن الثامن عشر تقدّم علماء القاهرة مظاهرة شعبية أرغمت حكومة المماليك على إلغاء ضرائب منافية لتعاليم القرآن. وفي القرن التاسع عشر كانوا على رأس حركة أدّت إلى خلع وال عثماني بتهمة أنه «رجل طاغية» وقد قضت التقاليد منذ أقدم العصور بأن يخلع أهل البلد وإليهم «إذا كان جائرا »[17] وبنفس الصورة كان العلماء في سورية يطلبون من الاستانة عزل ولاة يعتبرونهم مستبدين. وعندما تفشل مساعيهم كانوا في بعض الأحيان ينضمون إلى ثورات شعبيّة بل قد يتزعّمونها في وجه الولاة العثمانيين الظلمة [18]. وإن كان من النّادر جدّا أن شارك العلماء في معارضة مسلّحة (نظرا لتوفّر قوّة عسكريّة مدرّبة لدى الحاكم عادة) فانهم لم يفتؤوا يستغلّون سلطتهم الأدبيّة للتصدّي لكلّ ما يرونه منافيا لمبادئ الاسلام.

وفي مواقف العلماء المتعدّدة إزاء سعي بعض ملوك المسلمين نحو إصلاح الجيش والادارة اقتداء بالغرب ، ما يوضح اختلاف الطرق التي اتّخذتها هذه الاعتبارات اللاهوتية مقترنة بعوامل أخرى في التعبير والرّد على تلك الاصلاحات. فمن جانب اقتنعت بعض القيادات الدّينية بضرورة مساندة تلك المبادرات الاصلاحيّة. فقد أيّدت الفئات العليا من العلماء العثمانيين

مثلا الاصلاحات التي أدخلها سليم الثالث (1789 ـ 1807) ومحمود الثاني (1808 ـ 1839) . ومن الحجج التي استندوا إليها، أوّلا: بما أنّ الجهاد واجب مقدّس فيحق للمسلمين أن ينقلوا عن الأوروبيين أسلحتهم وتقنياتهم العسكريّة لتعزيز قوة جيوشهم، وثانيا: أن على المسلمين طاعة السّلطان،إلاّ اذا كانت أعماله تنتهك حرمة الشريعة الاسلاميّة. على أنّ العديد من هؤلاء العلماء من الشرائح العليا قد انضموا في فترة لاحقة إلى زملائهم من الشرائح الدّنيا لمحاربة عمليّة التحديث، وذلك إلى حدّ ما لأنهم أدركوا أن التنظيمات المتأخرة تحمل في ثناياها ميولا علمانية [19].

لكن العلماء اقتنعوا أحيانا بأنّ التنظيمات في جوانب منها توافق مبادئ الاسلام ، بل إنّها واجبة أيضا بمقتضى هذه المبادئ. هذا ما أفتى به محمد عبده مفتى الديارالمصرية في أغلب الحالات ، وقد تزعم الحركة السلفية التى التف حولها المسلمون التحديثيون في كافة أنحاء الشرق الأوسط. وكانوا يرون أن بدعا ضارة قد لحقت بالاسلام في عصور الانحطاط ، فضموا صوتهم إلى الوهابيين في المناداة بالرجوع إلى المبادئ والمؤسسات التى كانت مصدر حيوية الاسلام في بداياته ،إلاّ أنّهم على خلاف الوهابيين خلصوا منها إلى ضرورة تيسير إدخال مؤسسات أو مفاهيم دستورية وعلميّة زعموا أنّها كانت توجد لها نظائر في صدر الاسلام ، لكنّها أهملت وضاعت. ورغم أنّ هذه الحجة وصفت بأنّها حيلة استخدمها السّلفيون المصريّون [20] فيبدو أن العلماء قد أيدوا بعض جوانب في التنظيمات والاصلاحات اللبرالية المتأخرة لأسباب لاهوتية إلى حدّ ما.

ومن جهة أخرى ، فالأرجح أن أغلب رجال الدين التقليديين كقاعدة عامة وقفوا من التنظيمات موقف العداء والمناوأة مرتكزين في المقام الأول على أن الاصلاحات بدع تهدّد مثل الاسلام وتقاليده. ولما أنشأت أنظمة طموحة مؤسسات علمانية نظيرة للمؤسسات القضائية والتّعليمية الواقعة بحكم العرف تحت رقابة العلماء ، أدرك الكثير منهم عن حق أن ذلك سوف يؤدى إلى تغيير عميق لصورة المجتمع الاسلامي كما كانت عليه في القرن

الثامن عشر الذي تمكنوا خلاله من أداء دور مهم.وبطبيعة الحال تصدوا بكل ما أوتوا من قدرة لذلك ، فاذا كان الحاكم قويًا وجيوشه قريبة اكتفوا باظهار الامتعاض أو بسلوك سياسة عرقلة في حذر ، أمّا إذا كان الحاكم ضعيفا أو بعيدا فكثيرا ما كانوا يعصون الأوامر السلطانية أو يحرضون على الثورة ضدها. ففي سورية تجاهل العلماء تماما بعد عودة الحكم العثماني(1841) بعض جوانب في التنظيمات التي أنكرها الشعب ، كما جاهروا برفضهم للتراتيب المستوحاة من أوروبا والتى منحت كامل الحقوق المدنيّة والسياسيّة لغير المسلمين ، واشتركوا في الانتفاضات الشعبية التى نظّمها المسلمون ضدّ المسيحيين في حلب (1850) وفي دمشق (1860) (21). وهكذا يمكن القول بأنّ العلماء كانوا من أصلب معارضي الاصلاحات الوضعية العثمانية مع بعض الاستثناءات الواردة أعلاه وكما سنرى لاحقا.

وإذا كان هذا ما نلاحظه بالخصوص فيما يتعلّق بمظاهر التغريب التي جرّت إلى تفشي الارتشاء أو إلى خدمة ذوات الحكّام مثل القروض ومنح الامتيازات، فالأمر يختلف فيما إذا قدّرنا أنّ عمليّة التحديث هي تجسيد لجهود الأمة المبذولة في سبيل اصلاح أمرها واستعدادها لمواجهة أعداء حقيقيين أو محتملين، أو هي محاولة من النظام الحاكم للاثراء عن طريق بيع موارد البلاد إلى الأجانب. وقد تحالف العلماء الايرانيون للمرة الثانية في بحر عشرين سنة مع بعض العناصر الحضرية الأخرى المناهضة للنّفوذ الأجنبى لإرغام الحكومة على إلغاء امتيازين كبيرين : امتياز رويتر في 1873 والاحتكار البريطانى للتّبغ في1891 (22). وهكذا أضحت تلك الأنظمة التي تساهلت في مواجهة الضغوط المالية والدبلوماسية الأوربيّة محلّ عداء العلماء. ففي المغرب ، كما في ايران ، تابعوا بقلق اتّساع مجال النفوذ الأجنبى ، ولما رفض السّلطان عبد العزيز التصدي للجيوش الفرنسيّة التي نزلت بمدينة الدّار البيضاء قضوا بأنّه أخلّ بمسؤوليته المقدسة في حماية دار

الإسلام من الكفار وأيدوا ثورة قامت لخلع السّلطان الجبان ومبايعة أخيه على العرش (23).

ويفضى بنا هذا إلى السؤال عن موقف العلماء من حكومات غير مسلمة، من وجهة نظر لاهوتية. فعندما يتم غزو بلاد إسلامية ما من قبل غير مسلمين فهي تنتقل نظريا من دار الإسلام إلى دار الحرب، مما يحتم على المؤمنين المخلصين عامة ، والعلماء خاصّة أن يهاجروا إلى بلد إسلامي آخر أو أن يستردّوا الأرض المغتصبة بالجهاد. غير أن القيادات الدّينية بالمدن، وقد تعودت في الواقع على بطش الحكام ، لم تبد إلا نادرا مقاومة تستحقّ الذّكر في وجه المحتلّ الأوروبي الذي كان يأتى دائما مصحوبا بأعداد هائلة من الجنود والعتاد. وفي كلّ مرة كان بين العلماء عدد من المهاجرين وعدد آخر من الانتهازيين ، على أنّ موقف أغلبية القيادات الدّينية لم يختلف جوهريًا عن موقفهم من الحكام المسلمين ذوى السلطة الفعليّة : اذعان واستسلام للقضاء، وانصراف عن الحياة العموميّة بالاختفاء وراء حصن التّعليم والقضاء مع القيام بنشاط تعويقى لمن يتجرأ على ذلك . وكان الجهاد عموما محصورا في القبائل والحركات الدّينيّة الشّعبية بالمناطق الرّيفية. هذا مع التذكير بواقعتين على الأقل وهما : الجهاد ضد البريطانيين على حدود الهند الشّمالية الغربيّة في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر والمقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسى من 1830 إلى 1848 ، كانت ترأست فيهما شخصيات دينية من المدن حركات شعبية انطلقت في الأرياف.

الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية

كان المجتمع الإسلامي التقليدي ينقسم وفق معايير مثل المهنة والنسب إلى قسمين : الخاصّة والعامّة (24). وقد تمحور مفهوم الخاصّة حول الحاكم ولكنه توسّع أيضا إلى الذين يشركهم في السّلطة أو يصاهرهم بالزّواج أو ينعم عليهم بوظائف مجزية أو أملاك وافرة الدّخل ، ولكن نظرا لوجود عناصر هامشيّة لا يمكن تصنيفها في أي من هذين القسمين فإنّ خطّ الاتصال بين الطبقة العليا والطبقة السفلى يبدو أشبه بمنحدر منه بخط

مستقيم. وعلى هذا المنحدر يمكن ترتيب البيروقراطيين والتّجار الأثرياء وكذلك العلماء الذين كان وضعهم الاجتماعي والاقتصادي يتّسم بنفس الازدواجية التي طبعت مصدر سلطتهم.

ورغم أنّ كثيرا من العلماء كانوا يزعمون الانحدار من سلالة النبي فإنهم في أغلبيتهم الساحقة كانوا من العامة ، ضاربين في سواد الأمّة، إذا كنا نعني بالخاصة النخبة العسكريّة والسيّاسيّة، كما أنهم في أحيان كثيرة يقومون بوظيفة تمثيل الشعب لدى الحكومة، بحكم ثقافتهم ودورهم الاجتماعي ، ولا سيما إذا كانت الحكومة من الأجانب ، وكانت العامّة تنظر إليهم على أنّهم لسان حالها حتى أمام الحكام الأهليين. كما كان العلماء يحافظون على صلاتهم بالشّعب عن طريقين:

أولا: بمشاركتهم فيالطرق الدّينية الشعبية ـ وغالبا ما كانوا يتزعمونها ـ ولا شك أن هذه المشاركة اختلفت حسب الزّمان والمكان غير أنّها ذات أهميّة لا تنكر في جميع أنحاء العالم الاسلامي قبل الحرب العالمية الأولى (25).

ثانيا: بما أن منزلة العلم كانت تمثل أفضل وسيلة للارتقاء الاجتماعي والاقتصادي فإن أفواجا جديدة من أبناء الشعب كانت تتطلّع إليها باستمرار. واختلفت نسبة دخول أعضاء جدد في منزلة العلماء ووصولهم إلى المناصب العليا فيها. ففي تركيا العثمانيّة أمست الوظائف الأولى في«المؤسسة الاسلامية» حكرا على قلّة من العائلات لكن الوضع كان أكثر تفتّحا في مناطق أخرى. ففي مصر بالخصوص « لم تكن توجد شريحة عليا من العلماء يتوارثون امتيازاتهم تقابلها شريحة دنيا ، بل كانت المهنة نموذجا لامكانيات الارتقاء الاجتماعي. وكان أكثر العلماء فلاّحي النشأة» (26). وفي المغرب كان الوضع كذلك ، وان كان عدد كبير من المدرسين في جامعة القرويين ينحدرون من عائلات فاسية تمحضت للعلم ، ولم يكن نيل المعرفة الدينيّة والمناصب « حقا خاصا بالبعض بحكم الوراثة أو الانتماء إلى مجموعة اجتماعية مغلقة » بل إنّ تراجم حياة العلماء تدلّ على أنّهم أتوا من «أوساط مختلفة جدّا» (27).

ومن جهة أخرى ، كان العلماء رغم نشأتهم بين العامة واتصالهم بها ، ويشكلون صفوة ميسورة الحال وذات امتيازات. وكانت تتاح لهم فرص عديدة

للاثراء علاوة على جراياتهم المتواضعة وما يتقاضونه من مكافآت مقابل خدمات التوثيق. كانت هناك في المقام الأوّل الأوقاف الموضوعة تحت أمانتهم والتي يحصلون على نسبة من ريعها السنوى. فمن عيّن من العلماء أمينا على عدد ولو قليل من الأوقاف فقد ضمن لنفسه دخلا وافرا. وكان بعض العلماء يعملون متصرفين في ثروات الخواص ، والبعض الآخر يتعاطون تجارة أو حرفة. وفي المغرب كانوا يعينون للعمل بالجمارك ، فأصبحوا بذلك « جزءا من بورجوازية المدن في طور نموها » (28) ولم يمكنهم المال من العيش في بحبوحة فحسب بل مكنهم أيضا من مضاعفة ثروتهم كما في مصر مثلا « كان العالم اذا تجمع بين يديه شيء من رأس المال عمد في الأوّل إلى شراء عقار ، عادة ما يكون منزلا يقيم فيه ، ثم يشتري منازل أخرى للايجار أو شققا أو مخازن أو دكاكين أو حمّامات أو مقاهي أو معامل الخ... كما كان يحصل على التزامات، إذا ما تمكّن من ذلك.. أو قد يزاول تجارة ما وكانت بايجاز ، مصادر استثماراته متنوعة كما هو الحال بالنسبة لأي مستثمر بصير ، وهي تشهد على اتصاله بالسّوق وبالرّيف، وبطبيعة الحال ، بالطبقة الحاكمة التي كانت مصدر الثروة الرئيسي » (29).

كان العلماء عادة معفين من الضرائب ومن القروض الاجبارية والمصادرات المنتظمة التي نهب بواسطتها الملوك أموال التجار والمصرفيين الأغنياء . كما كان لهم ـ خلاف بقية الموظفين الكبار ، الذين جمعوا ثروات ـ أن يورثوا أبناءهم مناصبهم في بعض البلدان وفي تركيا العثمانية بالخصوص. مما ساعد على ظهور أسر من العلماء ذات نفوذ طائل ، وأدّى ذلك إلى معاملة تمييزية تتمثل في محاباة أبناء تلك العائلات حيث كانوا يختصون بأرفع المناصب وبالتالى« كانت مجموعة ضيقة نسبيا من الأسر تهيمن على أرفع المراتب الدّينية وتؤلف أقرب ما يكون إلى ارستقراطية وراثية عرفها التّاريخ العثماني » (30).

وهكذا كان لاتّصال العلماء بالطبقة المحكومة التي نشأوا فيها وبالطبقة

الحاكمة التى نفذوا إليها إلى حد ما ، آثار سياسية واجتماعية واقتصادية ، ومن ثم كانوا في البلاد العربيّة الخاضعة للحكم العثماني» يؤدون دورا مزدوجا بصفتهم جزءا عضويا من النّخبة وعنصرا مركزيا في زعامة الأهالي المسلمين » [31] ، لكن هذه الازدواجية كثيرا ما كانت تجر إلى انقسام بين فئة رجال الدّين ذاتها شبيهة بانقسام الكاثوليكيين الفرنسيين بين اكليروس أعلى واكليروس أدنى والذي تجلّى بصورة خاصة أثناء الثورة الفرنسية. كان علماء الفئة السّفلى والسفطه (طلاّب المدارس الدينيّة) في تركيا العثمانية ، يحسدون علماء الفئة العليا أصحاب المال والنفوذ ويبغضونهم ، وما كان يثيرهم خاصّة هو أن أبناء العلماء الكبار كانوا يتمتعون بالأولوية في تولي أرفع المناصب وان كانت كثيرا ما تنقصهم الخبرة والكفاءة ، في حين كان على غيرهم أن يدرسوا لمدة عقد أو عقدين قبل أن يعينوا في وظائف متواضعة [32].

ويهمّنا لدى دراسة تأثير هذه الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية على مواقف العلماء السّياسيّة معرفة ما اذا كانوا ينظرون إلى أنفسهم كجزء من العامة أو من الخاصة، وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ انقسام العلماء العثمانيين كان يتمحور حول هذه المسألة ، فقد صار علماء الفئة الدنيا يمقتون كلّ أشكال السّلطة ويعود ذلك في جزء منه إلى خيبة أملهم من النظام الذي وقف عائقا أمام طموحاتهم ، وكانوا بالنتيجة كثيرا ما يتحالفون مع الانكشاريين والدراويش البكداشيين وعناصر أخرى غوغائية أو رجعيّة في الثّورات الشّعبية ضد السلاطين واصلاحاتهم ذات النزعة العلمانية. أمّا علماء الفئة العليا فكانوا عادة ما يؤيّدون السلاطين وسياساتهم الاصلاحيّة لكن ذلك لم يكن يعني أنهم « ليبراليون » في مستوى العقيدة.

كان القادة الدّينيون يعملون بالأساس انطلاقا من دوافع ذرائعية ذات طبيعة طبقية وشخصية. فكانت مصلحتهم تقضي بكل جلاء أن يستمرّ النظام السائد وأن تصان مكاسبهم فيه ، وكانوا يرون أن التعاون مع السلطان وسيلة ناجعة لتحقيق هذه الأهداف [33].

ويمكن إذن أن نقول بأن مؤازرة العلماء ـ أو منا وأئهم ـ للسلطات والسياسات التي تنتهجها ، وبدون أن نذهب بعيدا في الكشف عن دوافع أخرى محتملة ، أو مناوأتهم لها،كانت محكومة بما يترتب عنها من فوائد أو ينجرّ عنها من تهديد لمصالحهم الاجتماعية والاقتصادية. ففي سورية على سبيل المثال، بعد1841 ، ساند العلماء اجراءات جديدة أثارت سخط الشعب ، مثل التجنيد الاجباري والضريبة الشخصية المباشرة ، وان كانوا معارضين للاصلاحات بصورة عامة وذلك ليس فقط لأنهم «كانوا يحرصون على الحفاظ على استقرار الحكومة التي هم جزء منها ومدينون لها بوظائفهم ومنزلتهم الرفيعة » ، بل كذلك لأن قرار التجنيد كان يعفي«أبناء أعيان المسلمين أو أقاربهم الذين ساعدوا على تطبيق هذا القرار». كما تمت مكافأة العلماء وذويهم الذين أيدوا اجراء الضريبة الشخصية المباشرة بمنحهم «التزامات في المناطق الريفية ، مما ساعدهم على تكديس الثروات على حساب الفلاحين » [34] . ومن جهة أخرى ، كلّما رأى العلماء أنّ الاصلاحات تنال من مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية ، تحالفوا مع القوى المعارضة لهذه الاصلاحات . ففي المغرب وايران حيث كانت الضرائب الجديدة والاحتكار الحكومي والامتيازات الممنوحة للاجانب تثْقل كاهل التّجار ، نشأ تحالف بين « المسجد والسوق » [35] ضد الحكومة. أما العلماء المصريون ، فكانوا يتحالفون أحيانا مع الفلاحين ومع الطبقات الفقيرة بالمدن من خلال الطوائف المهنية والطرق الصوفية ، كما يتحالفون مع البورجوازية الصغيرة والكبيرة [36].

سياسات الحكومات تجاه القيادات الدينية

اذا كانت مصالح العلماء تساهم في بلورة مواقفهم من الحكومة ومبادراتها ، فالعكس أيضا صحيح ، أي إن السياسة التي تنتهجها الحكومة حيال القيادات الدينية كانت نابعة من مصالحها ومآربها إلى حد بعيد . ورغم أن الأنظمة التي سلكت طريق التحديث والعلمانية توخت خطط المناورة في البداية ، بإنشاء «مؤسسات موازية» دون المساس بالمؤسسات التقليدية ، فقد اضطرت بعد وقت قصير أو طويل إلى أن تضرب صراحة

سلطة العلماء الأدبية والمؤسساتية. فلما صودرت الأوقاف وألغيت الالتزامات فقد الكثير من رجال الدّين موارد رزقهم الأساسية. وعندما أعيد تنظيم الوزارات أصبحوا خاضعين لجهاز بيروقراطى [37] وأبعدوا في نفس الوقت عن المناصب الاستشارية السياسية. ولمّا سنّت قوانين وأنشئت محاكم على النّمط الغربي اضمحلّ كلّ أو أكبر جزء من سلطتهم القضائية ،لما فتحت مدارس علمانية وضع حدّ لاحتكارهم شبه التام لميدان التعليم ، وظهرت نخبة جديدة تعلمت تعليما غربيّا لتحل محل العلماء في الكلام باسم الشّعب. ولاشك في أن الحكومة كلما قوى نفوذها ازدادت قدرتها على تطبيق السياسات الاصلاحية ، وكما أشار أخيرا برنار لويس ، كان الحكام المسلمون المستقلون أحيانا أكثر قدرة من الأنظمة الاستعمارية أو الحكومات الاسلامية الواقعة تحت الوصاية الاوروبيّة على « فرض اصلاحات من وحي غربي بصورة جذريّة وبدون خوف أو تردّد » [38]. فليس من باب الصّدفة أن تكون تركيا ، وهي تقريبا الدّولة الوحيدة في الشرق التي توفرت فيها ادارة قوية نسبيا وتمتعت باستقلال عن الحكم الأوروبي المباشر على مدى التاريخ، هي التي قطعت بسرعة أشواطا بعيدة على طريق العلمانية والتغريب، بينما أملت الظروف على حكومات أخرى أن تلتزم بحذر أكبر في تعاملها مع المؤسسات الدينية ورجال الدّين.

ومعلوم أنّ الفكر الاسلامي لا يفصل بين الدّين والسلطة ، ومع ذلك كان لكليهما وظائفه وصلاحياته الخاصّة به في الواقع . ونظرا لاستحالة استغناء أحدهما عن الآخر أقام العلماء والأمراء تحالفا بينهما لتسيير شؤون المجتمع الاسلامي ، وكان هذا التحالف صعبا مع غلبة رجال السياسة عليه فظلّت تلك العلاقة التقليدية ذات الدّعم المتبادل قائمة ما دامت الحكومة في حاجة إليها. وكان هذا العقد الضمني في جوهره يملي على الحكام إقطاع العلماء بعض الامتيازات مثل الرقابة شبه المستقلّة على مؤسسات القضاء والتّعليم والمشاركة في اتخاذ القرارات السياسيّة ذات الأثر على المؤسسة الدينيه أو حق نقضها وكذلك نيل نصيب من ثروة البلاد مقابل تأييدهم. وكانت الأنظمة المهتزة في حاجة إلى تعاون العلماء معها، لسببين على الأقل : أولهما كون

القيادات الدينية لها صلاحية إضفاء الشرعية عليها. ورغم أن استمرار العرش كان في الغالب لا يرتكز الا على حدّ السيف ، فإنّ الأمراء يفضّلون أن تقرّ لهم رعيتهم بشرعية حكمهم وكان العلماء يمثلون مفتاح هذا الاقرار. فقد كان شيخ الأزهر عبد اللّه الشرقاوى هو الذى تولّى باسم زملائه تقليد محمّد علي رسميّا ولاية مصر [39]، وكذلك ترسخت عادة مبايعة العلماء للحاكم الجديد في العديد من الأقطار الاسلاميّة [40]. وكان بإمكان العلماء أيضا بفعل نشأتهم بين العامّة وتأثيرهم البالغ عليها ، أن يتوسطوا بين الحاكم والرعية لتهدئة العناصر الثائرة واقناع الشعب بالاجراءات غير المرغوب فيها عادة. وكان الحاكم يدرك أن هؤلاء العلماء قادرون بالمقابل على استغلال نفوذهم لاستثارة الشّعب ضدّه أو على استعمال صلاحياتهم لإضفاء الشرعية على منافس له.

لذلك كانت الأنظمة الهشّة تسعى على الدّوام لحماية نفسها بخطب ودّ القيادات الدّينية بشتّى الطّرق منها : تبجيلهم والاعتراف الرّسمي بعلوّ مقامهم الاجتماعي واستشارتهم بانتظام (وان كان ذلك اجراء احتفاليّا إلى حدّ بعيد) والمشاركة في الأعياد والنشاطات الدينية وفي بناء المساجد والمدارس وتوقيف الأملاك عليها ، وبصورة خاصة الحرص على عدم النّيل من الطقوس الدّينية. وكانت حتى تلك الحكومات التي اختارت سياسة علمانية مستوحاة من الغرب تخطط لاستمرار مساندة العلماء لها أو على الأقل للقضاء على احتمال معارضتهم. فقد أبقى محمد علي في البداية على امتيازات العلماء وأعطاهم امكانية المساهمة الفعّالة في صياغة القرارات السّياسيّة إلاّ أنّه بعد أن قضى على منافسيه وركّز سلطته واستتب له الأمر في حوالى 1809 أبعدهم من مجالس الحكومة وبدأ يضرب مصادر سلطتهم[41]. أمّا السلطان العثماني محمود الثانى الذي وقف الانكشاريون الرّجعيون في وجه اصلاحاته ، فقد تبين له استحالة القضاء عليهم بدون الفوز بمساندة حلفائهم علماء الفئة الدّنيا فشرع في استمالتهم لهذا الغرض وشيّد المساجد وجعل التعليم الإسلامي الابتدائي، الذي هو تحت المساجد، إجباريّا لعموم الأطفال ،

وأسند لعدد من هؤلاء العلماء الفقراء خطط أئمة في جيشه الحديث وضاعف جراياتهم عندما أبدوا بعض التّذمّر. وفي سنة 1826 وبعد أن كسب مؤازرة العلماء بكلّ أصنافهم وجه الضربة القاضية لنظام الانكشاريّة، وبعد التخلّص من هذا الحاجز الأول ألغى الامتيازات التي كان منحها لعلماء الفئة الدّنيا [42]. وفي بعض الحالات الأخرى كما في المغرب في القرن التاسع عشر حيث كانت البلاد تفتقر إلى المؤسسات الضرورية لتكوين سلك من الموظفين على مبادئ حديثة، أمكن للحكومة شلّ معارضة رجال الدين المؤكّدة لسياسة المركزية والبيروقراطيّة بأن آثرتهم بنصيب الأسد من الوظائف الجديدة [43].

ولم يكن هذا التودّد لممثلي الدّين الاسلامي بهدف اضفاء الشّرعية على حكومة ما أو على سياستها مقتصرا على الأمراء المسلمين وحدهم ، فقد حاول نابليون اشراك العلماء المصريين في ادارة البلاد ، وكان من الواضح أنه كان يرمى من وراء ذلك إلى الحصول على موافقتهم على احتلاله مصر لتهدأ ثورة الشّعب. وهناك مثال آخر (وربما كان ذا دلالة أكبر) على سعي السلطات الاوروبية لاستخدام العلماء في فرض وجودها بأقطار اسلاميّة ويتمثّل في الحكم الانقليزي ـ المصري المشترك للسّودان الذي حلّ محلّ الدّولة المهدية في1898. فقد سعى البريطانيون، اعتقادا منهم باستغلال المهدي الطرق الصوفية لاثارة العداء نحو الاوروبيين ، إلى إضعاف هذه الطرق والنّفخ في صورة القيادة الدّينيّة التقليدية التي كادت تكون غائبة يومئذ، فحدّوا بصرامة من نشاط الطّرق (باستثناء الطّريقة الختمية المعارضة للطريقة المهدية التي وجدت منهم حتى التشجيع) وأنشؤوا «مجلس العلماء » الذى يستشيرونه في الشؤون الاسلامية وأقاموا شبكة محاكم شرعيّة تحول دون لجوء الشّعب إلى زعماء الدين الشّعبيين وأوفدوا الشبّان السودانيين إلى الجامع الأزهر وقدّموا المساعدات للحجاج السودانيين. لكن البريطانيين أدركوا مع حلول الحرب العالميّة الأولى ما للطرق من جذور عميقة في البلاد ، وأن السياسة التي توخّوها تجاهها جلبت لهم حقد الشعب فتخلوا عن محاولة

بعث قيادة دينية تقليدية وأخذوا «يخطبون ودّ زعماء طرق الدّراويش المختلفة لأغراض سياسيّة » [44]. وقد سارت السياسة الفرنسية تقريبا على نفس المنوال . فمع بلوغ العام 1880 كان العلماء الجزائريون الذين لم يغادروا البلاد ، قد تصالحوا إلى حد أو آخر ، مع الحكم الفرنسي حسب رواية لويس رين الذي ذهب إلى حدّ الدعوة إلى انشاء منصب شيخ الاسلام [45] في الجزائر. إلاّ أن مقاومة القبائل والعناصر المرابطية أو الطرقية للحكم الفرنسي كانت عنيدة وعلى شيء من الخطورة. لكن موقف أتباع الطريقة التيجانيّة المؤيد للفرنسيين ، بدافع رفضهم مخطط الأمير عبد القادر الهادف إلى توحيد جميع الطرق تحت زعامته [46] ، شجّع الفرنسيين على رسم «السّياسة الطرقيّة» القائمة على أساس عقد صداقات مع زعماء هذه الطرق للحصول على ثقتهم ودعمهم. وكانت هذه السّياسة ، إلى جانب «السّياسة البربرية» (في المغرب) و«السياسة القبائلية » (نسبة إلى برّ القبائل في الجزائر) عاملا فعّالا في ظهور الاصلاح السلفي الجديد كجزء متمّم للحركتين الوطنيتين بالمغرب والجزائر [47] . وهكذا كانت الأنظمة المسلمة منها وغير المسلمة على حد سواء ـ وهي في حاجة إلى مساندة الشّعب ـ تلجأ إلى ترضية حاجات رجال الدّين من العلماء وشيوخ الصوفية الكفيلين بضمان ولاء العامة.

الخلاصة

على سبيل التلخيص لهذا الفصل التمهيدي يمكننا القول دون خوف من تحريف الواقع ، إنّ المواقف التي اتخذها العلماء في عدة أقطار من الشرق الأوسط من القضيتين المحوريتين اللتين طبعتا الفترة (1873 - 1915) وهما : الاصلاحات ذات الطابع المركزي والعلماني من جهة ، وظهور الحركات الوطنية من جهة ثانية ، كانت مختلفة باختلاف العوامل التي ذكرناها آنفا. فكان مدى رفضهم أو قبولهم لفكرة بعث دولة علمانيّة متوقّفا على عدد من المتغيرات ، نذكر منها : قدرة الحكومة على فرض اصلاحات جذرية دون حساب للعواقب أو اضطرارها إلى كسب العلماء لتطبيق اصلاحات معتدلة، ومنها أيضا امكانيّة أن تخدم المؤسسات الجديدة مصالح

العلمـاء (أو مجموعة منهم) وأن تشكّل خطرا على مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية وعلى الأعراف الاسلامية.

وتراوحت ردود فعل العلماء ازاء الحركات الوطنية بين المعارضة كما في تركيا و المشاركة كما في المغرب. ففي الحالة الأولى أعطت النخبة القومية دعما اضافيا للتطور العلماني بالبلاد مما جر إلى فقدان العلماء نفوذهم وثروتهم والقضاء على مبدإ الاعتراف بالاسلام كدين رسمي للدولة. أمّا في المغرب فيعود التّحالف بين رجال الدين والوطنيين الجذريين إلى حد ما بعيد ، لا إلى الوضع الاستعماري (الذى لم يوجد بتركيا) فحسب ، بل وأيضا إلى سياسة النظام الاستعماري الذي شجع الطرق واضطهد إلى حدما الاسلام السني. ولذلك تبنت الحركة الوطنية المغربية شعارات إسلامية في الوقت الذي تبنّت فيه الحركة القوميّة التركية (الهادفة إلى تخليص الحضارة التركيّة من المؤثرات الأجنبية ، بما فيها العربيّة ، وبالنتيجة الاسلامية) ، شعارات علمانية أو لا إسلاميّة. وبذلك فقد استجابت مجموعة العلماء في كلا البلدين إلى وضع محلي خاص.

وقبل الانتقال إلى دراسة العلماء التّونسيين في اطار هاتين المسألتين ، يجدر بنا أن نتعرّض بايجاز إلى الدّراسات التي نشرت حتى هذا التاريخ حول هذا الموضوع إذ ان أغلب الأعمال التي تناولت موضوع الاصلاحات المستوحاة من الغرب وبداية الوطنيّة في تونس شدّدت على التطّور السيّاسي والدّستوري، وبناء عليه، كثيرا ما أهملت تناول العلماء لكونهم لم يساهموا إلا كعناصر ثانوية في أهمّ التيّارات التاريخيّة. وان تعرّضت إلى العلماء فهي تميل إلى إعطاء صورة عنهم في شكل مجموعة موّحدة المعالم وإلى نسبة مواقف الأغلبية للجميع. فقد اعتبر أكثر المؤرخين الغربيين مثلا أنّ العلماء التونسيين كانوا رافضين للاصلاحات وأنّهم لم يضطلعوا بدور مهمّ في الحركة الاستقلاليّة بتونس بينما أطرى بعض المؤلفين العرب العلماء على تفتّحهم الفكرى وروحهم الوطنيّة [48] وذلك بتعميم سلوك أقليّة منهم. وبما أنّ موضوع العلماء لم يدرس اذن إلاّ عرضا أو في سياق محاباة الانسان

لذاته [49] فقد رأينا في هذا ما يبرّر القيام بدراسة نقديّة في هذا الكتاب . سنحاول في القسم الأول منها تقديم صورة عن مجموعة العلماء في تركيبتها وحركيتها الاجتماعية من منظار العلوم الاجتماعية (الفصول I وII وIII) وفي القسم الثاني(الفصول IV وV و VI و VII) سنقدّم بالتفصيل وفي سياق تاريخي مواقفهم من التيّارات الاديولوجيّة التي شهدتها الفترة الممتدة من 1873 إلى 1915.

هوامش

1 ـ يمكن أن نستثنى من هؤلاء باحثين توفيا أخيرا قد قادتهما مباحثهما الموسوعية إلى أن يصنفا مع المستشرقين . انظر :

H.A.R Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West (2 vols; London : Oxford University Press, 1957), II, 103 -13 . G.E von Grunebaum, Modern Islam : The Search for cultural identity (New York, 1964).

Uriel Heyd, " The Ottoman Ulamà and westernization in the time of Selim and Mahmud II " in Uriel Heyd (ed). Scripta Hierosolymitana (1961) studies in Is- 2 lamic History and Civilization (Jerusalem : Israel IX Oriental Society, 1971) ; and Nikki R.Keddie (ed). Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religions Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1972)

Afaf Loutfi al Sayed, " the Role of the Ulamà in Egypt during the Early Nineteenth - 3 Century, "in P.M. Holt (ed.), Political and Social change in Modern Egypt , (London : Oxford University Press, 1968), 264 - 80.

Moshe Ma'oz, "The Ulamà and the Process of Modernization in Syria - 4 during the Mid-Nineteenth Century, "in Baer, op.cit. 79 -80.

5 ـ لكن العلماء وكما سنشير إلى ذلك لاحقا تمكنوا من تعطيل الكثير من الاصلاحات ذات الملامح العلمانية التي حاول السلاطين العثمانيون تطبيقها بسورية.

J.Spencer Trimingham, the Sufi Orders in Islam (Oxford : Clarendon Press - 6 1971; and Dekmejian and Wyszemirski, " Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan". Comparative Studies in Society and History, XIV, 2 (Marche,1972) 193 - 241.

ويبدو أن اعطاء زخم جديد للحركة الوهابية المعادية للصوفية كان جزءا من هذا الانتعاش الاسلامي العام ، وان لم يكن نتيجة مباشرة للعدوان الأوروبي.

Nikki R.Keddie, " Pan Islam as Proto-Nationalism", Journal of Modern His- _ 7 tory ,XLI (1969) , 17 - 28 .

Nevill Barbour, "Variations of Arab National Feelings in French North - 8 Africa" , Middle East Journal, VIII (1954), 308 - 20.

Yehoshva Porath, "Al-Hàjj Amin Al-Husayni, Mufti of Jerusalem. His Rise to - 9 Power and the Consolidation of his Position ", in Baer, op.cit., 121 - 56.

Joan G.Roland ,"France , the Alliance Israélite Universelle and the - 10 Juridical Assimilation of the Jews of Tunisia and Morocco, 1860 - 1918".

أي : «فرنسا والرابطة الاسرائيلية العالمية والدّمج القانونى ليهود تونس والمغرب الأقصى ، 1860 - 1918». وقد ألقيت هذه المحاضرة بمناسبة الاجتماع السنوى لجمعية دراسات الشرق الأوسط (بوسطن ، نوفمبر 1974) .

Yohanan Friedmann, "The Attitude of Jam Iyyat - Ulamà Hind to the Indi- _ 11 an National Movement and the Establishment of Pakistan, "in Baer, op.cit., 169 -71. CF. W G .Smith, "the Ulamà in Indian Politics", in C.H.Phlips (ed), Politics and Society in India (New York , 1962), 39.51 . Peter Hardy, Partners in Freedom and true Muslims : The Political Thought of some Muslim Scholars in British India (Lund, Sweden,1971), and Barbara Metcalf " Religious Orthodoxies and Nationalist Politics : the Muslim Ulamà"

وقد ألقيت هذه المحاضرة الأخيرة (« المذاهب السنيّة والسياسات الوطنية : العلماء المسلمون) بمناسبة الاجتماع العام السنوي لجمعية الدراسات الآسيويّة (سان دياقو ، 1972) إلا أنّ بعض العلماء قد أيّدوا فعلا اقامة دولة الباكستان. انظر مثلا :

Aziz Hamed", Activities of the Ulama in Pakistan", in Keddie, Scholars, Saints and Sufis, 257 - 72, and , Charles J.Adams," the Ideology of Mawlana-Mawdudi",in Donald E.Smith (ed), South Asian Politics and Religion (Princeton,1966), 361 -97.

12 - Emile Marmorstein, "Religious Opposition to Nationalism in the Middle East , "International Affairs, XXVIII (1952) , 344-59.

13 - Afaf Loutfi Al-Sayed Marsot," the Ulamà of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries , " in Keddie , Scholars, p.150 . Cf. Richard W.Bulliet, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society,in Studia Islamica N 35 (1972), 53 - 67.

14 - Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulamà to Modernization ",in Keddie, Scholars, 173 -74.

15 - Nikki R.Keddie, "The Roots of the Ulamà's Power in Modern Iran," in Keddie, Scholars, p.231.

16 - Hamid Algar, "the Oppositional Role of Ulamà in Twentieth-Century Iran, "in Keddie, Scholars, p.231.

17 - Loutfi Al Sayed, "the Ulamà 'in Egypt", p.273

Ma 'oz , op.cit., 77 - 78

- 18

19 - and Heyd, op.cit., 74 - 77. Cf.Richard L. Chambers, "the Ottoman Ulema the Tanzimat , "in Keddie, Scholars, 33 - 36.

20 - Elie Kedouri, Afghani and Abduh : An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam (London ; 1966).

وكان العلماء السلفيون الذين ظهروا في ما بعد في المغرب الأقصى ، ركزوا جهودهم على تخليص الاسلام السني مما كانوا يعتبرون أنها بدع في الطرق الشعبية ،إنّهم أقرب إلى المذهب الوهابي ، انظر :

Jamil Abun-Nasr, "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Basis of the Moroccan Nationalist Movement", St. Anthony's Papers n 16 (1963) 90-105, and Marston Speight, "Islamic Reform in Morocco", Muslim World, VLIII. VI (January 1963), 41- 49.

21 - Ma 'oz, op.cit., 84-86.

وقد أبدى كمال س.صليبي تحفظات على وجهة نظر ماعوز في دراسته المعنونة :

Kamal S.V.Salibi "The 1860 Upheaval in Damascus as seen by Al-Sayyid Muhammad Abu'l - Su ud Al-Hasibi", in Polk and Chambers (eds.,) Beginnings of Modernization in the Middle East (Chicago, 1968), 185 - 202

22 - Nikki R.Keddie, Religion an Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892 (London, V.Cass. 1966), and "The Origins of the Religious Radical Alliance in Iran in Past and Present n 34 (July 1966), 70-80.

23 - Edmund Burke III, "The Moroccan Ulamà, 1860-1912, An Introduction, " in Keddie, Scholars, 155 - 72 ; and " Pan - Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration, 1900-1912", Journal of African History, XIII (1972), 97 - 118.

24 _ انظر مقال «الخاصة » ، EI.

25 _ في المغرب الأقصى ومصر ، مثلا، و كان العلماء التقليديون على علاقة وثيقة جدا بالطرق الصوفية . انظر :

Marsot, The Ulamà of Cairo", p.150 , and Burke," the Moroccan Ulamà", 93 - 99:

26 - Marsot, "The Ulamà of Cairo", 157 -58 . Cf.Haim Shaked, the Biographia of Ulamà in Mubarak's Khitat as a Source for the History of the Ulamà in Nineteenth - Century Egypt ", in Baer, op.cit., 61 -62.

27 - Kenneth Brow, "Profile of a Nineteenth- Century Moroccan Scholar, " in Keddie, Scholars, 132-135.

28 _ نفس المصدر ، 135 _ 39

29 - Marsot, "The Ulamà of Cairo", p. 156

30 - Chambers, op.cit, 33 -34. V. Cf. Richard Repp, "Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy", in Keddie, Scholars, p .31

ولا يمكننا النظر إلى مسألة وجود طبقة أرستقراطية وراثية من العلماء في تركيا

العثمانية إلا من وجهة نسبية وهذا يعني أن هذه الطبقة كانت متطورة بصورة غير كافية اذا قيست بمثيلتها في أوروبا العصور الوسطى ، لكنّها كانت ذات أهميّة إذا قيست بمثيلاتها في مجتمعات إسلامية أخرى . انظر :

Norman Itzkowitz, "Eighteenth - Century Ottoman Realities ", Studia Islamica, n 16 (1962) , 73 - 93.

لقد اقتصر الدّارسون لتاريخ الشّرق الأوسط في كثير من الأحيان على الاستناد إلى أقوال قلّة من الشيوخ الذين لم يتردّدوا في الافصاح عن آرائهم فاعتبروا أنها تنطبق على كل العلماء ولم يحاولوا أن يتأكدوا : إذا ما كان هؤلاء الشيوخ يمثلون أغلبية العلماء أو مجموعة محدودة منهم، وبالتالي كان من الضروري القيام بمزيد من البحث حول أصول العلماء والتراتب الاجتماعي في المؤسسة الدينية في عدة بلدان. وقد أنجزت بعد دراسات ممتازة تمهّد الطريق أمام هذا العمل . انظر :

Richard W.Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge : Havard University Press, 1972); Itzkowitz and Shindaer , " the Office of Shaykh ul-Islam and the Tanzimat - A Prosopographic Inquiry", Middle Esatern Studies, VIII (1972), 93-101; Suraiya Faroghi, " Social Mobility among the Ottoman Ulema in the late Sixteenth Century, " International Journal of Middle East Studies, IV, 2, (April 1973), 204-18, and Afaf Loutfi al Sayyid Marsot" A Socio-Economic Sketch of the Ulama in the Eighteenth Century". Mélanges du Millénaire du Caire (Berlin, 1973), 313-19

Ma'oz , op.cit., p. 77. cf. Shaked . op.cit , 59 - 60. - 31

Heyd , op.cit., p. 72. cf. Avigdor Levy. "The Ottoman Ulema and the Military Reform of Sultan Mahmud II, "in Baer, op.cit, 13 - 39 -32

Levy, op.cit., p. 38. cf. Chambers, op.cit , 33 - 34 - 33

Ma'oz, op.cit, 83 - 84. -34

Algar, op.cit., p. 236. V. and Burke, " The Moroccan Ulamà", 112 113 -35

Marsot, "The Ulamà of Cairo", passim. - 36

37 - كانت الاجراءات الهادفة إلى إدخال نظام بيروقراطي تؤدي عادة إلى فرض مزيد من السيطرة من الحكومة المركزية على العلماء بإلغاء بعض سلطاتهم المستقلة، ففي 1906 مثلا ألغى سلطان المغرب صلاحيات قاضي فاس الذي

كان يتمتع بنفوذ كبير.

Bernard Lewis, "The Study of Islam", Encounter (London), VIII (1972), p.31 - 38

Role of the Ulamà in Egypt", p.273 Cf.Crecelius, Loutfi Al Sayed, "The op.cit. 175-77 - 39

40 - بالنسبة للمغرب الأقصى ، مثلا ، انظر :

K.Brown, op.cit., p.139. and Clifford Geerty, Islam Observed (New Haven: Yale University Press, 1968), p.77.

41 - وقد وجد اسماعيل (1863 - 1880) نفسه ، في فترة لاحقة في حاجة إلى مساندة اصلاحية وذلك لاسترضاء العلماء المحافظين ، انظر :

Levy, Op. Cit., Passim -42

Afaf Loutfi al-Sai Mrsot, " Modemization among the Rectrs of at - Azhar 1798 - 1879 " in Polk and Chambers , op cit., 267 - 80.

Burke, " the Moroccan Ulamá " 11 - 14. -43

John O.Voll, "The British, the Ulamà and Popular Islam in the Early Anglo-Egyptian Sudan", International Journal of Middle-East Studies, II (1971), 212-18.Cf.Gabriel Warburg, " Religious Policy in the Northern Sudan : Ulamà and Sufism. 1899-1918, " in Baer, op.cit., 89-119. - 44

\- 45

كتب Rinn (رين) في 1884 : « ليس لرجال الدّين المسلمين ، في الجزائر، من يرأسهم ، وربما كان هذا الأمر يشكل نقصا في تنظيمنا السياسي المتبع في الجزائر ، وانه لمما يؤسف له في رأيي المتواضع ، أننا لم نعيّن منذ البداية شيخا للإسلام يكون الزعيم الأعلى للدين الاسلامي في الجزائر. وكان بإمكاننا أن نجعل منه عميلا لنا يساعدنا على عزل المسلمين الجزائريين عن إخوانهم في الشرق » .

Louis -Marie Rinn, Marabouts et Ikhouans : étude sur l'Islam en Algérie (Alger: Jourdan , 1884) , p.8.

Jamil Abu -Nasr, The Tijaniyya : A Sufi Order in the Modern World (Oxford : Clarendon Press, 1965), passin. - 46

Jamil Abu-Nassser, "The Salfiyya Movement in Morocco : The Religious Basis of the Moroccan Nationalist Movement", op.cit.; Ali Merad, Le réfornisme - 47

musulman en Algérie de 1925 à 1940 (Paris : Mouton,1947) ;. Pessah Shinar "the Historical Approach of the Reformist Ulamà in the Contemporary Maghrib " in Baer, op.cit, 181.- 210; Leon Carl Brown, "The Islamic Reformist Movement in North Africa", Journal of Modern African Studies, II (1964), 55 - 63 ; Charles - Robert Ageron, les Musulmans Algériens et la France, 1871 - 1919 (2 Vols , Paris, 1968) . Gellner and Micaud (eds). Arabs and Berbers : From Tribe to Nation in North Africa (New York and London ,1973).

48 - هناك مثلا ، سلسلة من المحاضرات ألقاها محمّد الفاضل بن عاشور نشرت في القاهرة فى1955 تحت عنوان : الحركة الأدبية والفكرية في تونس ، وهى تمثّل مرجعا ثمينا زاخرا بالمعلومات، الاّ أن ابن عاشور كان نفسه عضوا في سلك علماء تونس (وقد شغل خطتي «مفتى الجمهورية» وعميد كلية الشريعة في جامعة تونس في نفس الوقت)، فكان حريصا على تقديم أسلافه على أحسن صورة وعلى تفنيد أى زعم بأن العلماء لم يضطلعوا، بدور ذى شأن في تطوّر تونس العصرية، لذلك ، ومع كلّ ما يستحقّه كتاب «الحركة...» من اعتبار ، فانّه يتعيّن أن نطالعه بذهن ناقد وبتوخى الحذر في استقاء معلوماته. وهناك كذلك كتاب علال الفاسي «الحركات الاستقلالية في شمال افريقيا العربية» الذى يمكن وصفه، على العموم، بكتاب دعاية وطنية. كما أن علال الفاسي في عرضه عن تونس، قد طبّق على هذه البلاد تأويله للأوضاع في المغرب بصورة آلية ودون التمحيص الكافي. لذلك فانّ المعلومات التى يمدّنا بها عن علماء تونس ليست فقط غير مفيدة ، بل هى أسوأ من ذلك ، خاطئة ومضلّلة.

49 ـ هناك استثناء مبارك لهذه القاعدة و تمثله دراسة ليون كارل براون :

Leon Carl Brown, "the Religious Establishment in Husaynid Tunisia", in Keddie, Scholars, 47-91.

يستند الجزء الأكبر من هذه الدراسة على مجموعة تراجم للعلماء بقلم أحمد ابن أبي الضياف (توفي سنة 1871) وهى بالتالي تركّز على العلماء التونسيين في القرن التاسع عشر قبل1870.

القسم 1

العلماء التونسيون 1873-1915
البنية الاجتماعية والتطوّر الاجتماعي

الفصل الأوّل

العُلماء والمؤسّسة الدّينيّة التونسيّة

شاع استعمال كلمة «العلماء» في العالم الاسلامى أو في الدّراسات المتعلّقة به بمعنى مجموعة من زعماء الدّين تتّسم بشيء من الانغلاق ، ولكن قلما طرح السؤال عن مدى هذا الانغلاق وعمّا اذا كانت المقاييس المعتمدة في الانتماء لهذه المجموعة هي من طبيعة مهنيّة أو ثقافية وان وردت اجابات ضمنية عن هذا الانتماء في بعض الدراسات. ولهذا كان لزاما علينا منذ البداية تحديد كل مجموعة من مجموعات العلماء حتى نضمن الدّقة والوضوح في استعمال هذا المصطلح في باقى البحث. وسنحاول في هذا الفصل ضبط المواصفات الملائمة للتعريف بمن كان يعدّ من العلماء في تونس في الفترة بين 1873 و 1915. ولا ننوى هنا أن نستعرض مراحل تطور مفهوم «العلم»[1] في العالم الاسلامي ، بل سنسعى إلى تقويم دلالة هذا اللّفظ على المستوى العلمي وفي استعماله «اللغوي بتونس في أواخر القرن التاسع عشر ، وذلك بدراسة استخدامه في بعض كتب السّير» [2]. وعلاوة على تحديد تركيبة مجموعة العلماء وحدودها، سنحاول رسم ملامح المجموعة الدينية التونسيّة مع توفير المصطلح الأساسي الخاصّ بها.

مجال العلم وحدوده

كانت سير الشخصيات المرموقة في تونس الحسينيّة تتضمّن حتما بعض عبارات التمجيد التّقليدية [3] ومنها كلمة : «عالم» التي تستعمل اليوم في ذكر استاذ أو باحث ، إلاّ أنّها كانت تدلّ على معنى أضيق في كتابات القدامى ، فلم تكن تطلق على كل المتعلّمين بل على فئة منهم تلقّت تعليما معيّنا وتعاطت وظائف معيّنة . فلم يكن العلم مرادفا للمعرفة بصورة

عامّة بل كان يعنى المعرفة بالمواضيع المتّصلة بالدّين الاسلامي. والأرجح أن تكون المعرفة الواسعة شرطا أساسيّا في الترشّح إلى منزلة العلماء لكنّها لم تكن كافية وحدها ، بل نجد أن العلماء التونسيين كانوا قد تلقّوا في الواقع تعليما أضيق نطاقا من التعليم الذي كان يتلقّاه معاصروهم في أوروبا أو حتى في وزارة الباي. وخلاصة القول هو أن العلماء كانوا يشكّلون نوعا من الجمعيّة الأكاديمية يكون الانتماء إليها منوطا بتوفر معايير دينية وثقافية على حد سواء. ومع ذلك يظلّ تصورنا لمجموعة العلماء يكتنفه شيء من الغموض إذ كان لقب عالم شرفيا محضا ، لا يمنح على أساس معايير فنية لغياب منصب أو شهادة رسميين. وفي الواقع كانت هذه الكلمة تستعمل كنعت أكثر منها اسما ، ومن ثم كان كتّاب السير [4] يختلفون في اطلاقها على هذا الشخص أو ذاك. فمن اعتبره محمّد مخلوف عالما، قد يدعوه محمّد النّيفر فاضلا أو فقيها . أمّا ابن أبي الضّياف فقد يعدل عن دعوة البعض بالعلماء وذلك في سياق الحديث عن سيرهم الشّخصية ثم يلقبهم كذلك أثناء الكلام عن سير أبنائهم أو تلامذتهم [5] .

وربّما استعمل الكتّاب صيغا مختلفة للتعبير عن صفة العلم لتفادي التكرار، ويكون بعضها أقرب إلى المجاز. فكان ابن أبي الضياف يكتب عن شيخ فيصفه بأنه « كان عالما فقيها » أو « كان معدودا من العلماء » أو «كان من أفراد العلماء » أو « كان من أهل العلم » [6] وفي أحيان أخرى يقول إنّ مفتي مدينة سوسة «تقلب في الخطط العلمية » أو أن شيخا من الشيوخ «كان متضلعا في العلوم » [7] أو «بثّ العلم » في جامع الزيتونة ، أو «نسج على منوال آله في العلم » . ففي المجموعة الثانية من هذه الاستشهادات أضيفت صفة العلم بصورة ضمنية إلى المشار إليهم . وإن توفرت فيهم نفس الخصال التي أدت بالمؤلف إلى اعتبار المعنيين في المجموعة الأولى من العلماء. كما نجد أن بعض من قضوا حياتهم في صلب دائرة العلم ، لم يدعوا صراحة بالعلماء في الوقت الذي سمي كذلك أشخاص كانوا واقعين على

هامش هذه الدّائرة. فرغم أنّ شيوخ الصوفيّة كانوا على قدر زهيد من العلم وأن الوزراء المماليك لا يعتبرون عادة من صفّ العلماء ، نلاحظ أن ابن أبي الضياف قد عدّ اثنين من الأولين في عداد العلماء ، وان لم يشر أبدا إلى أنّهما تلقّيا تعليما دينيا تقليديا [8] وكذلك فعل أحمد كريّم بالنسبة لخير الدّين باشا [9]، وهكذا نجد أنفسنا مضطرّين إلى اعطاء لفظة عالم دلالة أكبر أو تعريفا أضيق مما أعطاها هؤلاء المؤلفون التّقليديون والقريبون منّا في العهد.

ورغم أنّ هذه الكلمة ليست دقيقة الدّقة المطلوبة ، فانّ كتّاب السير في القرن التاسع عشر قد استعملوها بحذر شديد فلم يطلقها أحد منهم على المستشرقين الأوروبيين مثلا. ويمكننا بالانطلاق من هذه الملاحظات المستقاة من الكتابات المعاصرة أن نستخلص بعض الخطوط التّوجيهيّة التى تفيدنا في تحديد العلماء. وفي هذا الصّدد نستنتج ملاحظتين أساسيتين من دراسة قائمة العلماء حسب ابن أبي الضياف كما صنّفناها في الجدول الأوّل : انّ هذه القائمة تضمّ عددا من رجال الدّين المتعلّمين يفوق إلى حدّ بعيد عدد الزعماء الدينيين الذين راجت اسماؤهم في الأوساط الشعبية أو كانوا على قدر زهيد من التعليم، كما أنّ ذوي العلم الذين عملوا في مجال الدين والقضاء يشكلون أغلبية ساحقة بالنسبة للذين عملوا في الجيش أو الادارة.

الجدول رقم 1

وظائف الأشخاص الذين سمّاهم ابن أبي الضياف بالعلماء [10]

قاض و / أو مفت فحسب	21
مدرس فحسب	18
إمام خطيب فحسب	5
قاض / مفت و مدرّس	12
قاض / مفت و إمام خطيب	9
مدرّس وإمام خطيب	4
قاض / مفت و مدرّس و إمام خطيب	20
شاهد عدل فسحب.	3
نائب مدرّس فحسب	1
شاهد عدل ونائب مدرّس	1
شاهد عدل ونائب إمام	1
نائب مدرّس وإمام مسجد	1
كاتب	1
شيخ صوفي	3
الجملة :	100

تعليم العالم التونسي

كانت الأرضية التربويّة على غاية من الأهميّة ، لأنّه يفترض في العالم أن يكون قد نهل في شبابه من علوم الدين . وكان التعليم الاسلامي يشكل نظاما مكتفيا بذاته وضامنا لاستمرار المؤسسة الدينية في نفس الوقت ، ففي معاهده كان المؤهل لمقام العلم يتلقى الدروس من العلماء . ولهذا حتّى وان

كانت عمليّة تكوين العلماء بتونس لا تخضع لنفس الطابع الشكلي الصارم الذى اكتسبته في اسطنبول [11] ، فقد كان للمدرسين وللمعاهد أهميّة تكاد تضاهى أهميّة المادّة المدروسة. ولا يكفي في العادة أن يكون الطالب قد درس على أيدى مؤدب أو شيخ صوفي بل كان عليه أن يكمل دراسته في جامعة الزيتونة أو في معهد مماثل. ومن المعلوم أيضا أنه لا يكاد يوجد من سمّي عالما من بين الضبّاط أو الموظّفين الكبار الذين زاولوا تعلّمهم بأكاديمية باردو العسكرية أو بالمدرسة الصادقية. وبالنتيجة فإن التعليم الزيتوني، مع أنه أحد فروع التعليم بتونس في القرن التاسع عشر، فقد كان في الواقع المسلك الوحيد لبلوغ مرتبة العلماء.

وتشير هذه المقارنة مع فئات أخرى من المتعلّمين التونسيين إلى أنّ على العالم أن يضع تحصيل علوم الدين في مقدّمة أولوياته. فقد يرد في وصف موظف كبير أنّه « أقبل على العلم في شبابه » أو عن وزير من المماليك أنه «لقن شيئا من مبادئ العلوم » أما العالم من أمثال محمد النيفر (توفي سنة 1860) فيوصف بأنه كان قد « شمر في طلب العلم عن ساقه» أو «انقطع للعلم انقطاعا كليّا » [12] وقلّما كان غير العالم يلقى الثناء من كاتب سيرته فيما يتعلق بتمكنه من العلوم الاسلامية ، اذ ليس ذلك من أسباب ذكر حياته ، ففى سيرة خيرالدين التى امتدت على اثنتى عشرة صفحة اختزل محمد الفاضل ابن عاشور سنوات دراسته الدينيّة في جملة واحدة بقوله:

«و شرع في حفظ القرآن ودراسة مبادئ العلوم الاسلامية » [13].

ولو كان الكلام على عالم حتى من مرتبة دينيّة متواضعة نسبيا ، لما كان هذا الاقتضاب بل كان المؤلف قد خصّص قسما مهمّا من السّيرة لتناول سنوات دراسته، وكيف أقبل على العلم منذ نعومة أظفاره تحت رعاية عالم من أقاربه أو مؤدب مشهور وأتم حفظ القرآن في صباه ثمّ تتلمذ على جهابذة عصره، مع ذكر أسماء بعض هؤلاء وذكر حتّى الكتب التي درس فيها الحديث أو الفقه. وكقاعدة عامّة يجتاز طالب العلم المراحل التعليميّة التالية

يزاول الطفل تعلّمه الابتدائي في الكتّاب منذ سنّ الخامسة ولمدة ثمانية أعوام أو أكثر. وكان لكلّ قرية ولكل حي كتّابه الذي يشغل غرفة شاغرة أو جزءا من مسجد أو زاوية، وقد تجاوز عدد الكتاتيب في البلاد الألف [14]. وكان المؤدب في العادة معلما فقيرا لا يكاد علمه يتجاوز مبادئ القراءة والكتابة ، صارم الطبع ، وقد يكون بصره على وشك الكفافة، لكنه يدخل الهيبة في قلوب الصّغار بحجم عصاه وبقدرته على تلاوة القرآن كاملا عن ظهر قلب. وكان على التلميذ نقل الآيات التي يمليها المؤدب ببطء يكتبها على لوحته ، فيتعلم الخط العربي، وعليه أن يحفظ بعناء كامل القرآن، بادئا بأقصر السور متدرّجا نحو أطولها. وفي كل يوم يكتب الآيات التي يحفظها لليوم الموالي. وكانت كل غلطة في النطق أو في الكتابة تكافأ بعدد مناسب من ضرب العصا. وعندما يبلغ تلميذنا سنّ المراهقة يكون أترابه قد انصرفوا كليّا عن الدّراسة لمزاولة مهنة فرضتها الأسرة أو الظروف إمّا بسبب ضعف الامكانيات المادّية للأهل أو لضعف مؤهلات التلميذ الذهنية أو لعدم اكتراثه بالدراسة. وبعد ختم القرآن ينتقل تلميذنا إلى المرحلةالعليا والأهم من التعليم.

قد يحدث في حالات نادرة أن يواصل الشّاب دراسته في مدينة مثل القيروان أو الكاف حيث كان يقوم بعض العلماء بتدريس «شيء من علوم الدين » [15] في الجوامع والزّوايا*، كما كان أبناء صفاقس يرحلون أحيانا إلى مصر لنهل العلم بالجامع الأزهر [16] ، قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر. لكن بعد 1800 وخاصة بعد 1870 [17] صار جلّ الطلاب يدرسون بالجامعة الزيتونية التي ألحق بها البايات الحسينيون كل المدرّسين من المدارس الأخرى. والواقع أن جامع الزيتونة كان مركزا لتعليم العلوم الاسلاميّة منذ عهد الملوك الحفصيين [18]، إلا أن برامج التعليم المعتمدة هناك كانت خاصّة به كما كانت تنافسه مدارس وجوامع أخرى. وفعلا فإن المدارس فاقت في شهرتها العلميّة الجوامع وذلك طيلة العهد المرادى (1613 ـ 1705) وحتى أوائل العهد الحسيني (1705 ـ 1881) ، لكنها فقدت القسم

* مزار لولي صالح اشتهر بالصلاح لدي عامّة الناس.

الأكبر من وظائفها التعليميّة في القرن التاسع عشر وصارت تعرف كمدارس سكنى للطلاب الوافدين من كافة أنحاء البلاد للدراسة بالزيتونة[19].

وفي عهد حمودة باشا (1782 ـ 1814) قام وزيره يوسف صاحب الطابع ببناء جامع رائع ضم إليه مدرستين وجلب إليهما أشهر المدرّسين ، بعضهم من شيوخ الزيتونة، مقابل مكافآت عالية وقارة اقتطعها من مداخيل الأوقاف. ولما تسلم محمود باي (1814 ـ 1824) الحكم أمر بقتل الوزير خوفا من طموحه ، وأصدر أمرا يقضى بنقل المدرّسين بجامع صاحب الطابع إلى الزيتونة ، إلاّ أنّ بعض مشاهير العلماء أبوا ذلك فسمح لهم بالتدريس في كلا المعهدين. ويرجع الفضل في اعطاء الصدارة للزيتونة كجامعة اسلامية لأحمد باي (1835 ـ 1855) الذي أصدر في 1842 قرارا بإعداد لائحة للمؤسسة التعليميّة في الزيتونة أسّست بمقتضاه نظارة علميّة ومجلس رسميّ جمع ثلاثين مدرسا. وكانت النظارة تتكون من شيخ الاسلام الحنفي ومن الباش مفتي المالكي ومن قاض حنفي وآخر مالكي. وكان المدرسون في المجلس ينقسمون بالتساوي بين المذهبين [20] ، كما حدّد هذا القرار توظيف ومكافأة المدرّسين والموظّفين بالجامعة واستمر ببعض المدارس والجوامع المجاورة إلقاء عدد من الدروس ، مثل دروس في النحو والحديث، لكن تلك الجوامع لم تعد تنافس جامع الزيتونة بل كانت بمثابة معاهد تابعة له.

كان الطالب الزيتوني في نهاية القرن التاسع عشر يخصص الجزء الأكبر من وقته ونشاطه لحفظ النصوص وتلاوتها ، فكانت طرق التعليم لا تختلف عن تلك التى عرفها في الكتّاب [21] . وتتعلّق المواضيع المدروسة أساسا باللغة العربيّة والقرآن وان كانت أكثر تنوّعا وأعلى مستوى إلى حدّ بعيد مما تعلّمه في الكتّاب . وكان أكثر من ثلث الدروس العادية التى تلقى في الجامع كل يوم مخصّصة للنحو والصرف والبيان. ومن المواضيع الهامة الأخرى الفقه الحنفي والمالكى والتفسير والتجويد والتوحيد والحديث واصول الفقه والتصوّف والمنطق. ويميزالمؤلفون بين العلوم النقلية (كالتفسير والفقه) والعلوم العقلية (كالمنطق) [22] .

أما برنامج التعليم الزيتوني خلال القرن التاسع عشر بما في ذلك الكتب المقرّرة فهو مستمد إلى حدّ بعيد من برامج التعليم التي كانت معتمدة في الأندلس [23]. يتلقّى الطلاّب ثمانية دروس كل يوم باستثناء يومي الخميس والجمعة. وكانوا يجلسون في حلقة حول المدرس المتكئ إلى سارية مخصصة له بقاعة الصّلاة يتابعون ما يلقيه ويفسّره من المتن المتوفّر لديهم والمطلوب حفظه ، وعلى الطالب في النهاية أن يكون قادرا على عرض المتن وتفسيره. وكانت له حرية اختيار الدّروس التي يحضرها ، لكن نظرا إلى أنّه كان ملزما بأن يتّخذ من أحد المدرسين مستشارا أو مراقبا له فقد كان هذا الأخير يرشده في هذه المسألة كما في مسائل أخرى [24] . وكان عدد الطلاب في الزيتونة يتراوح بين ثمانمائة وتسعمائة طالب سنويا، وتستغرق مدة التعليم ثماني سنوات يخضع الطالب في نهايتها إلى امتحان شفوي للحصول على شهادة التطويع ، وبعدها يلقب بالشّيخ [25] . وكان أمام خريجي الزيتونة عدد محدود من الوظائف منها وظيفة كاتب بدواوين الحكومة. أما من كان يطمح في المزيد من العلم فعليه أن يدخل في وظيفة ذات طابع ديني.

وظيفة العالم التونسي

من الشروط الأساسيّة التى ينبغى توفّرها في العالم ، إضافة إلى دراسة العلوم الاسلامية، اشتغاله بوظيفة دينية تضمن تطبيق ما تحصل عليه من معارف . ولهذا نجد أن جلّ العلماء قد شغلوا منصبا أو أكثر في المجالات الثلاثة التّالية التي تجمع بين الفكر والعمل الاسلاميين وهى : التعليم الزيتوني والقضاء والعبادة. وكما بيّنّا في الجدول 1 فإن الذين شغلوا وظائف خارج هذه الميادين نادرا جدا ما حظوا بلقب عالم في حين كثيرا ما دعيت به شخصيات برزت في المجالات المذكورة ، وكانت فرص الحصول على هذا الشرف تزداد طردا مع علو المرتبة في المؤسسة الدينية وتقلّ أمام أولئك الشيوخ المحكوم عليهم بالبقاء في المراتب الدنيا لضعف مؤهلاتهم أو لافتقارهم إلى أصدقاء ذوي نفوذ أو لأنّهم توفوا في سنّ مبكرة. وبناء على

ذلك افترضنا في هذه الدراسة أن مجموعة العلماء التونسيين خلال الفترة ما بين 1873 و 1915 تتألف من أصحاب المراتب العليا في التعليم العالي الإسلامي ومن رجال القضاء والعبادة.

التعليم العالي الإسلامي : على الطالب الزيتوني الراغب في الانخراط بسلك التعليم أن يطلب اجازات من أساتذته تخوله ذلك . والاجازة هى شهادة [26] تثبت تمكّن الطالب من عدّة مصنفات وبالتالي قدرته على تدريسها. وكان الشبان المدرّسون على هذا الأساس يدعون بالمتطوّعين لأنهم محرزون على شهادة التطويع ، ويكلفون في العادة بإلقاء دروس في مبادئ النحو أو في الحديث بمدرسة من المدارس أو في الزيتونة ذاتها. وكان عددهم عام 1873 حوالي خمسة وستين متطوعًا. ففي 1849 أضيفت مجموعة من 12 مدرسا من المرتبة الثانية إلى مجلس الثلاثين الأصليين الذين أصبحوا يسمّون أساتذة من المرتبة الأولى [27] . وكان يفترض أنّ أساتذة المرتبة الثانية الأكثر كفاءة وخبرة يرشحون لتولّى مناصب المرتبة الأولى عند شغورها بينما يتنافس المتطوّعون على الارتقاء إلى مناصب المرتبة الثانية.

وكما سبق أن أشرنا ، كان الفرق شاسعا بين المراتب العليا والدنيا في جامعة الزيتونة، فكان المدرسون من المرتبة الأولى والثانية يتقاضون قرشين وقرشا واحدا باليوم على التّوالي، أمّا المتطوّعون فلم يكونوا يتقاضون أي أجر إلى غاية سنة 1892. وقد ميّز كتّاب السير بين المدرس والمتطوع إلى حد أنهم استعملوا أفعالا مختلفة لوصف نشاطهم التربوي : فالأول يدرّس والثاني يقرئ ولم يطلق ابن أبي الضياف لقب عالم إلاّ على ثلاثة شيوخ من المتطوّعين من أبناء أسر ذات وجاهة [28] . ولهذا فإنّنا، في هذه الدّراسة، لن نعتبر من العلماء إلاّ المدرّسين من المرتبة الأولى أو الثانية بجامع الزيتونة ، وقد أوردنا قائمة بأسمائهم فيما بين 1873 و 1915 في الملحق الثاني. وهكذا يمكن القول بأن المدرسين، بصفتهم حملة العلم قد شكّلوا نواة مجموعة

العلماء ، إلا أن القضاة وكذلك أئمة الجوامع ، إلى حد أقل، كان لهم أيضا نصيب فيها.

القضاء الشرعي : كان لخريجي الزيتونة الحق في الترشّح لتولّي الوظائف في ميدان القضاء الاسلامى. وقد بدأ عدد كبير من العلماء كعدول أو شهود يصادقون على ختم الوثائق الرسميّة ، كما أنّهم يؤدون مهام أخرى خارج المحكمة لها صلة بالقضاء. وقد قام محمّد باي (1855 ـ 1859) سنة 1855 بإلغاء عدد من وظائف شهادات العدل بحيث انخفض عددهم في البلاد من 600 إلى 200 كما اشترط في تولّي هذه الوظيفة ترخيصا مسبّقا من الحكومة (29). وكان للعدل الحق في أن يكون وكيلا يدير الأوقاف ويمثل موكليه لدى المحكمة . و يرأس محكمة الشّرع قاض ينتخب عادة من بين مجموعة العدول لكفاءته وخبرته، وفي بعض المناطق كان القاضي يستعين بمفت يطلب منه أحيانا إصدار فتوى تخص مسألة قضائية أو دينية. كما كانت توجد مجالس شرعية تتركب من قاض ومفت أو مفتيين.

وكان السلك القضائي بمدينة تونس مؤلفا من قاضيين ، أوّلهما قاضي الجماعة ، يقضي وفق المذهب المالكي ويتبعه أغلب التونسيين من أصل عربي أو بربري ، والثاني (الأفندي) (30) يقضي وفق المذهب الحنفي الذي أعطى له الاعتبار منذ صارت تونس ولاية عثمانية سنة 1574. وتم فرض تطبيقه على كل التونسيين باعتباره المذهب السائد حتى 1705 ، سنة مجيء العائلة الحسينية التي أفسحت المجال أمام المذهب المالكي سعيا منها إلى استرضاء الأهالي ، فسمح علي باشا (1735 ـ 1756) للقاضي المالكي باستعادة لقب «قاضي الجماعة» . وفي عهد حمودة باشا (1782 ـ 1814) أعيد له شرف الاعلان عن بداية شهر رمضان (31) المعظّم.

وعمل أحمد باي (1837 - 1855) على تقليص التفاوت بين المذهبين فحذف بعض الامتيازات المخصّصة للحنفيين ورخّص لقضاة المالكية باستعمال خاتم رسمي ، مع محافظته على تفوّق المذهب الحنفي بإضفاء لقب «شيخ الاسلام» (32) على المفتي الحنفي الأكبر الذى كان يدعى في السابق بـ «الباش مفتي» (التّسمية التركيّة) أو «رئيس المفتين» (التسميّة العربية)، واستمرت المنافسة بين المذهبين وإن اتسمت بالاعتدال حتى عام 1932 عندما قدم شيخ الاسلام أحمد بيرم استقالته احتجاجا على قرار منح الباش مفتي المالكي نفس هذا اللّقب.

وقد أعاد محمّد باي تنظيم المجلس الشرعي (33) في تونس في 1856 وأعطاه شكله العام الذي عرف به لمدّة قرن بعد ذلك ، فأصبح المجلس يشتمل على قسمين منفصلين للمذهبين ، الأوّل برئاسة شيخ الاسلام الحنفي والثانى برئاسة الباش مفتي المالكي يساعد كليهما نائب (كاهية) وقاض ومفتيان (للحنفي) أو ثلاثة (للمالكي) وكاتب. وكل قسم يستقلّ بالقضايا التي ينظر فيها طالما أنّ للأطراف المتنازعة حق اختيار أحد المذهبين. وكان المجلس بقسميه مع إضافة قاضي باردو يعمل كمجلس شوري خاص للباي.

ويمنح لقب العالم في العادة لمن بلغ أعلى درجات القضاء أو التدريس كما يتضح من الجدول الأول ، وعليه فلم يمنح الاّ نادرا لعدول الاشهاد مثلا، وكان في الأغلب حكرا على القضاة والمفتين. وفي هذه الدراسة وتأسيسا على ما تقدّم فلن نعتبر من العلماء سوى أولئك الذين عينوا بالمجلس الشرعي لمدينة تونس بين 1873 و 1915 ، وقد أوردنا قائمة بأسمائهم في الملحق الثالث. أمّا في باقي المدن والمناطق الرّيفية فقد كان القضاة كلّهم من المالكية فكانوا من ثمّ تابعين للقاضي المالكي بمدينة تونس (34) . وكان هناك اثنا عشر مجلسا شرعيا خارج العاصمة كما ورد في السّجلاّت والروزنامات الرّسمية وهي في كل من باجة وجربة وقابس وقفصة والقيروان والكاف والمهدية والمنستير ونفطة وصفاقس وسوسة وتوزر.

و القاضي في بنزرت وفي نابل يعمل كلاهما بمساعدة مفت واحد بينما كان حوالي ثلاثين قاضيا يعملون دون مساعد وهم قضاة القرى والبوادي [35]. وكان بين القضاة تفاوت في المنزلة وفي الأجر تفاوت قضاة تونس أو سوسة أو سليمان مثلا. ويذكر محمد بيرم الخامس أن القاضي الذي يعين ببلدة ليس بها مفت يتقاضى تسعين قرشا فى الشهر أي ما لا يكاد يصل إلى نصف الأجر الذى يتقاضاه قاضي مدينة يوجد بها مفت [36]. ولهذا لم تغط دراستنا سوى القضاة العاملين بمدن لها مفت أو أكثر لمقارنتهم بعلماء حاضرة تونس وقد أوردنا قائمة بأسمائهم في الملحق الخامس.

العبادات الإسلامية : كان بإمكان الطالب الزيتوني أن يختار مجالا ثالثا للعمل فيه بعد التّخرج ، وهو مجال إقامة الشعائر الاسلاميّة في المساجد والجوامع متدرّجا في مراتبها. وقد وضّح محمد ابن الخوجة الفارق بين المساجد والجوامع. وكان بمدينة تونس في القرن التاسع عشر مائتا مسجد لاقامة الصلوات الخمس أمّا الجوامع التي يؤمها المؤمنون يوم الجمعة لاقامة الصلاة وسماع خطبة الجمعة عملا بالتعاليم القرآنية فكان عددها أقل من عشرين. وقد أشار محمد ابن الخوجة إلى أنّه جرت العادة منذ العهد الحسيني باختيار أئمة الجوامع «من بين رجال الثقافة والعلم» [37] ومن ثمّ كان أئمة الجوامع التسعة عشر بمدينة تونس (أحد عشر جامعا مالكيا وثمانية جوامع حنفيّة) عادة من المثقفين أو مدرسي المرتبة الأولى ، وحتى وإن لم تكن لهم أية وظيفة أخرى كما كان الحال بالنسبة لأسرة محسن فهم معدودون في العلماء. أمّا أئمة المساجد أو الشيوخ العاملون في الجوامع (كالمؤذنين أو مساعدي الامام) فلم يحظوا بهذا اللقب باستثناء الأئمة المساعدين أو النواب في جامعى الزيتونة وباردو الذين كانوا يلقون من التقدير ما يلقاه أئمة الجوامع الأخرى. وقد أوردنا قائمة أسماء أئمة الجوامع إضافة إلى أسماء الأئمة المساعدين في الزيتونة وباردو في الملحق الرابع.

وهكذا تضمنت الملاحق 2 و 3 و 4 أسماء الذين تلقوا التعليم الكافي والضروري من العلوم الاسلاميّة ثم تولوا مناصب رفيعة الشأن في المؤسسة الدينية في تونس خلال الفترة المدروسة . وبما أن عددا كبيرا منهم تولى عدّة وظائف في نفس الوقت أو في فترات متتالية فقد وردت أسماؤهم في أكثر من موضع.أمّا الملحق الأوّل فهو عبارة عن تراجم موجزة للعلماء البالغ عددهم 128 الذين عاشوا في مدينة تونس. ويمكن النظر إلى الوظائف الصغرى في المؤسسة الدينية ـ كالمتطوعين في الزيتونة والعدول وقضاة القرى القريبة من تونس وأئمة المساجد وأئمة الجوامع المساعدين ـ على أنّها بمثابة محطّات في الطريق نحو الوظائف العليا.

دائرة نفوذ العلماء وبُعدها الثقافي

إن الاكتفاء بسرد أسماء ذوي مناصب معينة في فترة معينة قد يكون انسياقا وراء أيسر الحلول فيما يتعلّق بمسألة تحديد العلماء ، ولا يمكننا أن نختم هذا الفصل دون التلميح إلى مواطن الضعف في مثل هذه الطريقة. فهي لا تأخذ في الحسبان مثلا أولئك الشّيوخ الذين ارتقوا إلى منزلة علميّة معتبرة ثم غادروها قبل 1873 ليكرسوا أنفسهم في خدمة الحكومة. ومن هؤلاء نذكر شخصيتين على الأقل هما البشير بلخوجة (والد المؤرخ) ويوسف جعيط ، وكانا مدرّسين من الطبقة الأولى ثم تخليا عن هذه الخطّة بأن أصبح أولهما بعد ذلك باش كاتب وصار الثاني رئيسا للوزراء.

وقد ذكرنا آنفا أن بعض شيوخ الصوفيّة أو ممن شغلوا وظائف دنيا في المؤسسة الدينية كانوا ينعتون أحيانا بالعلماء وبحكم أنهم في أغلبيتهم كانوا آباء أو أبناء لعلماء أمكننا القول بأنهم تمتعوا بشيء من هيبة أسرهم ، إلاّ أن بعضهم الآخر كان من منبت متواضع. ودون أن يصلوا إلى درجة المفتي أو الامام أو المدرّس من المرتبة الأولى فقد لقّبوا هم أيضا بالعلماء ،

وأحسن مثال على هؤلاء محمد السنوسي (توفّي سنة 1900) فقد كان أبوه قاضيا بقربة ، أمّا هو فلم يتجاوز رتبة المدرس من الطبقة الثانية ضمن المؤسسة الدينية، وان شغل وظائف إدارية ذات شأن . غير أن اهتمامه بنشاطات العلماء والمسائل المتعلّقة بهم فاق اهتمام عدد كبير من الأئمة والمفتين والمدرّسين كما تشهد على ذلك تصانيفه الغزيرة.

وربّما أوحى إلينا مثال محمّد السّنوسي وغيره بوجود بعد آخر لمشكلة تحديد ملامح مجموعة العلماء وتركيبتهم ، وهو بعد ثقافي أدبيّ يقوم أساسا لا على المنزلة التي يحتلّها الشخص ضمن المؤسسة الدّينيّة بل على مدى تأثيره الثقافي والأدبي فيها. ورغم أنّ هذا البعد الذى يمكن أن يقاس بعدد مؤلفات الشخص لم يذكر صراحة ولو مرّة واحدة فإنّنا نلاحظ أن أبرز العلماء كانوا أصحاب تفاسير للقرآن أو شروح على كتب مؤلفين سابقين أو كتّاب مقالات حول مسائل تخصّ الشريعة أو الفقه. وحظيت هذه الآثار في السّير التي كتبت عنهم بحيّز يضاهي الحيز الذي خصص لنشأتهم أو للمناصب التي تقلبوا فيها. ويجدر بنا هنا ذكر ابن أبي الضّياف الذي ولد في قبيلة ثم اختار مهنة العمل بالادارة بدلا عن المؤسسة الدينية التي راودته في البداية ، إلاّ أنّه يجوز لنا عدّه في صفّ العلماء لأنه كان مفكرًا مسلما موقّرا وصاحب مؤلفات عديدة وهذا ما فعله بلخوجة عندما كتب سيرته وصدر بها كتاب «اتحاف أهل الزمان »[38]. واذا اعتمدنا هذا المعيار أمكننا أن نعدّ محمّد السنوسى والبشير بلخوجة والباجي المسعودي وربما نضيف إليهم بعض الآخرين ، من بين مجموعة العلماء التونسيين خلال الفترة بين 1873 و 1915. وعلينا هنا أن نميز بين عبارتي : عالم فقيه وعالم أديب.

ومن جهة أخرى وكما أسلفنا القول فإن مقياس البعد الثقافي ليس كافيا، فقد أمكن أن نلحق ابن أبي الضياف بصف العلماء وذلك يعود، إلى حد كبير، إلى أنّه تلقّى تعليما دينيّا تقليديّا ولأنّه كان قد عيّن مدرسا من المرتبة

الثانية. لكن الأمر يستحيل بالنسبة للمؤرّخ محمد بلخوجة الذي عاش في نفس الفترة المدروسة وكان مفكرا ومؤلفا ذا شأن ، إلاّ أنّه تلقّى تعليما فرنسيا علمانيّا ولم يعمل إلاّ في مجال الادارة. وعلاوة على هذا فان جلّ الأشخاص الذين كان لهم تأثير أدبى أو ثقافي كمفكّرين مسلمين كانوا من العلماء بحكم المواصفات المشار إليها أعلاه، ولهذا السبب فإن الفصلين الثّاني والثّالث اللذين نتناول فيهما العلماء من منظار العلوم الاجتماعيّة لايشملان إلا العلماء الذين أوردنا أسماءهم في الملاحق. إلاّ أنه سوف تقع الاشارة إلى علماء ثانويين كالشيخ السنوسي وآخرين مثله في الفصول الأربعة الأخيرة المتعلقة بمشاركة العلماء التونسيين في الأحداث والتيارات الفكرية خلال الفترة موضوع البحث.

هوامش

1 ـ علم من عَلم يعنى المعرفة والمقصود بها عادة في الماضي المعرفة الدينية. والعلماء هم ذوو المعرفة الراسخة بالمسائل الدينية.

2 ـ اقتبسنا جزءا كبيرا من معلومات مراجع هذه الدراسة من مجموعات التراجم أو الطبقات التقليدية ، نذكر منها بالخصوص : أ) أحمد ابن أبي الضياف (نشير إليه : ابن أبي الضياف من الآن فصاعدا) : اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (8 مجلّدات، تونس: المطبعة الرسميّة ، 1963 ـ 1966). وقد خصّص المجلّدين 7 و8 من الكتاب لتراجم الأعيان ، ونظرا لكون هذه التراجم مرقّمة ، فسنحيل من الآن فصاعدا إلى أرقامها ، بدلا من رقم المجلد أو الصفحة . ب) محمد السنوسي، مسامرات الظريف بحسن التعريف ، في 5 مجلدات لم ينشر منها إلا مجلّد واحد (تونس:لمطبعة الرسمية ، 1298 / 1880 ـ 1881) ويقوم حاليا الشاذلي النيفر بنشر المجلّدات الباقية . ج) محمّد النيفر ، عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب (مجلّدان ، تونس : المطبعة التونسيّة ، 1351 / 1932). د على بن محمد النيفر ، « ذيل عنوان الأريب » (7 مجلدات، مخطوط .) هـ) محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (القاهرة: المطبعة السلفية ، 1350/1931). هذه التراجم هى أيضا مرقّمة.و) محمّد الفاضل بن عاشور ، أركان النهضة (تونس : مطبعة النجاح ، 1381 / 1963) ، وتراجم الأعلام (تونس : الدار التونسية للنشر ، 1970).

3 ـ الكثير من هذه الألقاب ، ومن بينها : شيخ ، وفاضل ، وفقيه ، وعالم وعلامة ، قد حللها وشرحها André Demeerseman في دراسته :

" Catégories sociales en Tunisie au XIXème siècle d'après la Chronique de A. Ibn Diyaf : Science ('ilm) et rang dans la société (manzila) ", Ibla, XXXIII, 125 (I - 1970), 69 - 101.

ويشير ديمرسمان ، مثلا ، في الصفحة 73 ، تحت عنوان « عالم »، إلى أن « بعض الألقاب الخاصة بكتاب الادارة كانت في العادة حكرا على العلماء».

4 ـ لم يطلق محمد مخلوف صفة عالم صراحة على سالم بوحاجب ، مثلا . انظر : شجرة النور، رقم 1689.

5 ـ لم يلقب أحمد بوخريص بالعالم في ترجمته (اتحاف. رقم 151) لكنه لقّب كذلك عندما ذكر في ترجمة ابنه الشاذلى (اتحاف. رقم 278).

6 ـ راجع : اتحاف ، رقم 296 و 265 و 16 و 17 بالتوالى لهذه الأمثلة .

7ـ راجع اتحاف ، رقم 200 و 339 و 101 و 75 بالتالى .

8 ـ كان هذان العالمان هما اسماعيل وأحمد الباهى ، انظر : اتحاف ، رقم 124. كذلك راجع :

Leon Carl Brown "the Religious Establishment in Husaynid Tunisia", in Nikki R. Keddie (ed.) , Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religions Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1973), 88-89.

9 ـ خيرالدين التونسى : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (تونس : المطبعة الرسمية ، 1867) ، الصفحة 6 من الملحق.

10 ـ أطلق ابن أبي الضياف لقب عالم على 104 شخصية وحدّد وظائفهم كما ورد في الجدول 1 . وسيرد شرح الألفاظ لاحقا في النص.

11 ـ انظر : Richard Repp, "Some Observations on the Development of the Otto-man Learned Hierarchy", in Keddie, op.cit., 17 - 32.

12- انظر اتحاف ، رقم 341و 36و 339 بالتّوالى.

13 ـ ابن عاشور ، تراجم الأعلام ، ص 48.

14 ـ في كتاب : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار (5 مجلدات القاهرة : مطبعة المقتطف ، الطبعة الثانية ، 1911) II ، ص . 64 ، ذكر محمّد بيرم الخامس أنّه كان يوجد 111 كتّابا في مدينة تونس وحدها في حوالى سنة 1879. وأحصي Louis Machuel، بعد عشرين سنة من ذلك التاريخ ، 1427 كتّابا في كامل الايالة ، في دراسته :

" L'enseignement musulman en Tunisie, " Revue Tunisienne, IV (1897), p. 338:

15 ـ بيرم الخامس ، المصدر المذكور ، 11 ص. 126 .

16- انظر : Ahmed Abdesselem , Les historiens tuniSiens des XVIIème : XVIIIème et XIXème siècles (Tunis : Publications de l'Université de Tunis, 4ème série : Histoire, vd. XI, 1973) , 67 - 68.

17- براو ن ، المصدر المذكور ، ص . 48

- 18 Robert Brunschvig , la Berbérie orientale sous les Hafsides (2 vols , Paris Maisonneuve, 1940 et 1947), II, p.309.

- 19 -Robert Brunschvig, " Quelques remarques historiques sur les medresas de Tunisie", Revue Tunisienne, n 6 (1931), 261 - 85 :

20 _ انظر ابن أبي الضياف ، اتحاف ، / II ، 65 _ 74.

21 _ هناك ترجمتان تميزتا عن التراجم التقليدية بما تضمنتاه من روح تحليليّة ، ولما تقدّمان من صورة عن التعليم الزيتونى في بداية القرن العشرين . انظر وصف المرحلة الأولى من تعليم الطاهر الحدّاد (1899 _ 1920) في كتاب أحمد خالد ، الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثّلث الأوّل من القرن العشرين (تونس : الدار التونسية للنشر ، 1967) ، 12 _ 55 ودراسة محمد فريد غازى :

Mohammed Ferid Ghazi, " Le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d'Abu - l - Qaçim ach -Chabbi, poète tunisien (1909 - 1934), " Cahiers de Tunisie, VII , 28 (4-1959), 437 - 74

22 _ توجد قائمة كاملة للدروس المقرّرة في برنامج الزيتونة في كتاب محمّد ابن الخوجة ، تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد (تونس : المطبعة الرسمية التونسية ، 1939) ، 47 _ 49.

23 _ انظر : محمد الطاهر بن عاشور ، أليس الصبح بقريب (تونس : الدّار التونسية للنّشر ، 1967).

24 _ ذكر أحد الطلاّب أنّه « عندما دخل جامع الزيتونة لدراسة العلم في 1310 ، (1892 _ 1893) كان عمر بن الشيخ هو الذى عيّن لتنظيم دروسه وتعيين أساتذته الأوائل... » انظر محمّد الفاضل بن عاشور ، تراجم الأعلام ، ص 212.

25 _ انظر ديمرسمان ، المصدر المذكور ، ص . 73. وكان لقب «شيخ» يستعمل بالطبع ، في معان أخرى ، كما في شيخ صوفي ، أو شيخ قبيلة ، أو شيخ المدينة ، إلاّ أنّه جرى العرف في الصحف والرّزنامات والتراجم التونسية

باطلاق لقب « شيخ » على خريجى الزيتونة دون سواهم، مع الاستثناءات المذكورة أعلاه، وكان يطلق على الوجهاء التونسيين من غير صفة دينية لقب « سيّد » .

26 _ كانت الاجازة في معناها الفنّي تعني الاجازة بنقل رواية الحديث . [(انظر مقال (E.I.2, III : 1020-21) لكن هذه اللّفظة استعملت أيضا ، في بلاد المغرب وفي أقطار أخرى، بمعنى شهادة مكتوبة من مدرّس بأنّ الطالب المذكور قد استكمل سلسلة من الدروس تتلخّص عادة في حفظ نصّ بكامله. وكانت الاجازة أحيانا تمنح في وثيقة منفصلة. وبالاضافة إلى ذلك ،يمدّ كل طالب جديد في الزيتونة بملف خاص يبقى في حوزته طيلة سنوات دراسته ، ويوقّع المدرّسون ، في نهاية كل فصل ، على ملفات الطلاب الذين حفظوا نصوصهم ، وكلّ توقيع بمثابة اجازة. وكان المدرسون أيضا كثيرا ما يكتبون رسائل توصية بشأن طلابهم عندما يتخرّج هؤلاء من الزيتونة ويترشّحون لخطط تدريسية (في العاصمة أو في المدن الأخرى). انظر الطاهر بن عاشور ، المصدر المذكور ، 152 _ 159

27 - ابن الخوجة ، المصدر المذكور ، ص 40.

28 _ انظر اتحاف ، رقم 165 ، و 177 ، و 250.

29 _ نفس المصدر ، IV، 193 _ 94.

Robert Brunschvig, " Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisi des Deys et des Beys, jusqu'au milieu du XIXè siècle", Studia Islamica, n 23 (1965), 57 - 58.

30 _ يرجّح أن مصطلح قاضى الجماعة مصدره اللّقب الذّي كان يطلق على القاضى المالكي في قرطبة في النّصف الثاني من القرن الثامن.

[(انظر محمد ابن حارث ، قضاة قرطبة وعلماء افريقية (القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1952) ، ص . 28]. وبخصوص اطلاق لقب الأفندي على القاضي الحنفي في تونس العاصمة ، انظر ابن أبي الضياف ، اتحاف ، 11،ص . 95

31_ نفس المصدر ، 111 ، 87 _ 88.

32 _ انظر مقال « تاريخ القضاة » في المفيد السنوى (تونس ، 1354 / 1936 ، 318 _ 26 ، ومحمد بلخوجة Mohamed Belkhouja

" Le Cheikh al Islam à Tunis "in : Congrès de l'Afrique du Nord tenu à Paris, du 6 au 10 octobre, compte rendu des travaux (2 vols, Paris : Depincé 1909), II 405-14.

33 ـ انظر ابن أبي الضياف ، اتحاف ، IV ، ص 220 : انظر كذلك:

Bahri Guiga, Essai sur l'évolution du Charaa et son application judiciaire en Tunisie (Paris : Jouve, 1930), 74 - 75.

34 ـ تجد وصفا للنمط التراتبي التقليدي بين القضاة في كتاب :

Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (2 vols., Paris Sirey, 1938), II, 140 - 41.

35 ـ راجع براون ، المصدر المذكور ، ص . 52 ، وبيرم الخامس ، المصدر المذكور ، 11 ، ص 64 .

36 ـ نفس المصدر

37 ـ ابن الخوجة ، المصدر المذكور ، 146 ـ 63 ، 171

38 ـ اتحاف ، مقدّمة المجلد 1. تجد قائمة لمؤلفات ابن أبي الضياف في التقديم الذى كتبه المنصف الشنوّفي لرسالة ابن أبى الضياف في المرأة ، حوليّات الجامعة التونسية ، V (1965)، 49 ـ 109 .

الفصل الثاني

العُلماء والمجتمع التونسي

حاولنا في الفصل السّابق وضع معايير صالحة للتمييز بين العلماء وغيرهم من المتعلمين ، وسنقوم في هذا الفصل بعمل مماثل بهدف معرفة ما يميز العلماء التونسيين عن باقي المجتمع الذى عاشوا فيه وما يصلهم به، أي سوف نسعى إلى وصف ملامح المجموعة التي شكّلها العلماء، ومن ثم وبصورة ضمنيّة إلى تبين طبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي والسّياسي السائد في تونس قبل الاستعمار. وتكمن صعوبة مثل هذه المهمّة في بعض المسائل النظرية ، التي ينبغي أن نشير هنا إلى ثلاث منها :

اولاً: أنّ علم الاجتماع قد ارتبط بثقافة معينة ، فقد نشأ وتطور في أوروبا، ووضع تصنيفا لفئات المجتمع بدراسة «نظام الطبقات» الذي واكب الثورة الصناعية ونشأ على أنقاض « نظام الطوائف » الاقطاعي. وكانت هذه الطوائف الاقطاعية (التي تشمل النبلاء والبورجوازيين والأقنان دون أن تنحصر فيهم) مجموعات متفاوتة الشّأن ، ذات مراتب وامتيازات وواجبات محدّدة في القانون والعرف معا ، وتسري بموجبهما وراثتها. ولذلك كان الانتقال من طائفة إلى أخرى (بالحصول على لقب فارس أو الدّخول في نقابة مهنيّة أو الانعتاق) يستوجب صدور نصّ قانوني. واستخدم بعض البورجوازيين لفترة من الزّمن ثروتهم (التي تنامت باطّراد بعد الثّورة

الرأسماليّة في القرن السادس عشر) لابتياع ألقاب النّبالة ، إلاّ أنهم في النّهاية استعملوا تلك الثّورة للاجهاز على النظام القديم (أي نظام الطوائف) برمته ابتداء من الثورة الفرنسية. ومنذ ذلك التاريخ لم يعد للمراتب والامتيازات قاعدة قانونيّة فقد ألغيت نصا ، إلا أن التفاوت في الموقع بقي موجودا وذلك بحكم رسوخ العادة (وظل موروثا مثل المال) واستمر قائما بالفعل في نظام «الطبقات الاجتماعيّة » التي تعتبر أساس المجتمع الصناعي الحديث (بورجوازية ، بروليتاريا الخ). لكن وكما أشار إلى ذلك فان نيو فهوج فإنّ مقولتي الطائفة الاقطاعية والطبقة الحديثة اللتين ساعدتا على بلورة العلاقات والظواهر داخل المجتمعات الغربيّة ليستا دوما ملائمتين لوصف بنية مجتمعات الشرق الأوسط وعملها [1]. وبالفعل فإلى عهد قريب لم يهتمّ سوى عدد قليل نسبيا من علماء الاجتماع بالثّقافات غير الأوروبية ، باستثناء الهند حيث بهرهم نظام المراتب ، Système de Caste ، منذ وقت طويل.

ثانيا : اختلف المختصّون في العلوم الاجتماعيّة اختلافا كبيرا حتى في شأن الثقافات الأوروبيّة حول الطبقة الاجتماعيّة بخصوص طبيعتها وقاعدتها ودلالتها. فقد ميّز البعض بين الطبقات الاجتماعيّة بالاعتماد على المقاييس الاقتصادية وذلك إمّا (تبعا لماركس) من حيث علاقاتها بوسائل الانتاج أو على الأقل من حيث علاقاتها بتقسيم العمل ، (ممّا يعني أن كل طبقة تتركب من مجموعة أو مجموعات مهنية ، مثل طبقة المهن الحرة التي تشمل فيمن تشمل المحامين والأطباء). وهناك من يحدد الطبقات وفق علاقاتها بممارسة السّلطة ، ومن العبارات المتداولة لدى أصحاب هذا التصنيف ، عبارة «الطبقة الحاكمة » . ويميز معارضوهم بين « الطبقة الاجتماعية » و «الطبقة السياسية » ، ويرون أن هذه الأخيرة تؤلف مجموعة ذات عناصر مختلفة إن لم تكن مصطنعة . وثمة من يرى أنّ دور الاقتصاد والسياسة ثانويّ وليس محدّدًا وأن مفهوم الطبقة يعرف بموقعها الاجتماعي وقيمها الثّقافية. فهي بالنسبة لهم تمثل مراتب ثقافيّة فرعيّة تتمايز عن

بعضها بعضا بصور متنوّعة ، بالانفصال في الفضاء أي بانعزال بعضها عن بعض في أشكال السّكن وفي الوظائف الاجتماعية ، وهو انعزال طوعي على قدر ما هو ناجم عن اعتبارات اقتصادية ، وبمزاولة التزاوج فيما بينها إلى حد كبير، وبصياغة منظومات قيم وأنماط عيش وسلوك خاصّة بها مع تلقينها للأجيال الموالية. وأخيرا فقد خلصت فئة قليلة من علماء الاجتماع إلى القول بأنّه لا وجود للطّبقات في الواقع الاجتماعي ، إذ هي لا تتعدى كونها تصنيفات احصائية أو تبسيطات ذهنيّة مجرّدة.

ثالثا : يمكن تقسيم مجتمع ما إلى عناصر ذات دلالة بالرّجوع إلى فئات غير الطبقات (مهما كان تعريفها) أو إلى مراتب اجتماعيّة. ففي الثّقافات متعددة الأقوام أو الدّيانات مثلا، لا بد من وضع المجموعات الأقواميّة أو الدينيّة في الحسبان إذا أردنا فهم بنية هذه المجتمعات وسيرورتها ولو بصورة تقريبية. ومن ثم رأى البعض أن المجتمعات المختلطة ـ مثل المستعمرات ـ تستوجب دراستها مقاربة سوسيولوجية خاصة [2].

إن ربط هذه المسائل والثغرات والاختلافات النظريّة بالشّرق الأوسط يمثّل مهمّة جسيمة لم تلفت إلاّ أخيراً اهتمام عدد كبير من العلماء الاجتماعيين الأكفاء، حتى وإن لم ينطلق هؤلاء من مجموعة افتراضات موحّدة، كما أنّهم لم يتوصلوا إلى نتائج مشتركة. لهذا تبقى أي محاولة لإصدار حكم نهائي حول هذه المسائل خارج نطاق اهتمامنا بل تتجاوز إمكانياتنا. ومع ذلك يتعيّن علينا التطرّق إلى بعضها ، بهدف توضيح طبيعة المجتمع التونسي قبل الاستعمار ودور العلماء فيه. وإذا لم نتوفق في النهاية فى ضبط الموقع الملائم لتصنيف علماء تونس في فترة البحث، فيكفي أن نشير بشيء من الحذر إلى الأسباب التي تجعلنا لا نصنفهم في مراتب أخرى بعد تحديدها ودرسها، وعندئذ سيكون بإمكاننا الانتقال من مهمّة التصنيف إلى مهمّة وصف مكانة العلماء ودورهم في المجتمع.

وممّا لا شكّ فيه هو أن العلماء لم يشكلوا أبدا «مرتبة » (Caste) اجتماعية مغلقة وان استخدمت هذه العبارة أحيانا في معرض الكلام عنهم. وقد اختلف علماء الاجتماع في تعريفهم لمفهوم المرتبة ، إلاّ أنّ هذا الاختلاف أقلّ مما هو حاصل بشأن الطبقة. ودون شك يوافق العديد منهم على التوصيف الآتي ، وإن لم يكن شاملا في كل الأحوال : المقام والمهنة موروثان في المرتبة بحيث يستحيل التحول من مرتبة إلى أخرى مهما كانت الظروف ، بخلاف الطبقات أو الفئات. وهذا يعود بدرجة أولي إلى أنّ نظام المراتب قائم على أساس لاهوتي، وهذا يعني أن فرصة الارتقاء الاجتماعي لا تتوفر إلاّ في حياة أخرى (بالاندماج في مرتبة أرقى)، وذلك منوط بكون المرء قد رضي بالمرتبة التي ولد فيها وأدى ضمنها واجباته الاجتماعية والمهنية ، أما التخلف عن القيام بتلك الواجبات فيجرّ إلى الاندماج في مرتبة أدنى شأنا . ومن ثمّ كان الارتقاء الاجتماعي في مثل هذا النظام أمرا مستحيلا، وكان التزاوج بين أشخاص من مراتب مختلفة أو تعدد المهن (وكذلك إهمال الواجبات في كل مرتبة) من الأمور النّادرة جدّا. وربّما استعملت عبارة «مرتبة العلماء » فذلك على سبيل المجاز، لأنّه لا يمكننا وصف أي تجمع للعلماء بالمرتبة حتى وإن طرحنا التناسخ ومظاهر أخرى من الدين الهندوسي جانبا، وهو ليس بالأمر السهل. فقد تميز سلك العلماء التونسيين، موضوع بحثنا، مثلا، بدرجة عالية نسبيا من الحراك الاجتماعي. فان أكثر من 50 %منهم أبناء لغير علماء، وتزوّج أكثر من 80 % منهم بنات غير العلماء ، فيستحيل إذن ، مهما كان ميلنا للخيال أو المبالغة ، الكلام عن مرتبة العلماء.

وربّما قبلنا بسهولة أكبر وصفهم بالطائفة. وقد أكد بعض علماء الاجتماع بأن الغرب المصنّع ينفرد بنظام الطبقات وأن كل المجتمعات الأخرى تقريبا كانت تمثّل قبل القرن العشرين شكلا من أشكال نظام الطوائف، وأبسطها يتألّف من قسمين، قسم المحظوظين وقسم المحرومين وهو يوافق التقسيم المألوف في المجتمع الإسلامى إلى الخاصّة والعامّة ، وإن كان من

الصعب الجزم بأنّ العلماء ينتمون إلى هذه أو تلك [3]. إلاّ أنّه قيل إنّ هذا الشّكل من المجتمعات لا يسود إلاّ في الفترات التي تلي الغزوات مباشرة عندما تشكّل الأقليّة الغازية نخبة والشّعب المغزو السواد الأعظم. فقد مر نظام الطوائف الأوروبي بفترة الغزوات الجرمانيّة و تلتها الغزوات الافرنجية ثم كان ظهور الاقطاع (من القرن العاشر إلى الثالث عشر) ، فنشأت في تلك الفترة فئات وسطى بين النخبة والعامّة ومن ضمنها فئة رجال الدّين. أمّا بخصوص الشرق الأوسط فيرى نيوفهنج «وجود فضاء اجتماعي بين الخاصة وبين جماهير المدن التي يصعب تحديدها ، يتسع لمجموعات لا تنتمي إلى أيّ الطّرفين » [4] . فهل يمكن والحالة هذه القول بأن العلماء مجموعة من بينها وأنّهم يمثلون طائفة اجتماعية ذات درجات وامتيازات موروثة ومنصوص عليها في القانون كما هو الأمر بالنسبة للنّبالة الاقطاعية في أوروبا ؟ أجل، كانت لهم درجات وامتيازات غير أنّها كانت تمنح لهم أو يحصلون عليها إمّا بفضل دراستهم أو بتعيينهم في بعض المناصب، وهي ليست مضمونة بقانون ولا موروثة، وعليه لا يمكن أن نتكلّم عن طائفة العلماء دون تحفظات عديدة ، كما أنّ وصف المجتمعات الاسلامية بأنّها مجتمعات طوائف بدائية ليس موفّقا أصلا. ولا شك أن الملل العثمانية كانت أقرب إلى الطّوائف الاقطاعية في وظائفها منها إلى الطبقات الاجتماعية. ولكن ماذا عن البدو الرّحل الذين كانوا في كثير من الأحيان يتحدّون سلطة النّخبة الحاكمة في المدن ؟ هذا ما دعا بعض علماء الاجتماع إلى تقسيم مجتمعات الشرق الأوسط إلى قسمين : بدوي وحضري أو حتى إلى ثلاثة (قبلي، قروي، حضري) مع وصف ثقافتها بالتّعدديّة وعدم التواصل [5].

علاوة على ذلك ، ورغم أنّ بعض علماء الاجتماع قد يرون أن كل المجتمعات غير الأوروبيّة قبل الثّورة الصناعيّة كانت أنظمة طوائف ، فليس من بين المختصين في دراسة الشّرق الأوسط ، في حدود علمنا ، من نعت

مجموعة العلماء بالطائفة. ومن جهة أخرى قد أشار ج. أ. بل إلى العلماء في دراسة له حول الشرق الأوسط [6] ، ميز فيها بين «الطبقات» حسب علاقتها بالدّولة كما ربط فيها بين «الطبقات الجديدة» و«الطبقات التقليدية». وقد أدخل في «الطبقة الحاكمة التقليدية». مثلا الحكام وزعماء القبائل والملاّك العقاريين والنّخبة العسكريّة وكبار العلماء المؤيدين للنظام، وفي المرتبة الوسطى وضع «الطبقة الوسطى من رجال الدين» (ولربّما كان يقصد بهؤلاء جميع العلماء باستثناء الشريحة المذكورة أعلاه) مع البيروقراطية والطبقة الوسطى البورجوازية. وفي الدرجة الثانية أدرج «الطبقة العمالية التقليدية» و«الفلاحين وجماهير البدو». ويرى أنّ عملية التحديث قد أدت في الشرق الأوسط إلى ظهور طبقات جديدة مثل «الطبقة العاملة الصناعيّة» و«الطبقة الوسطى المهنية».يعتبر أن هذه الأخيرة قد انتزعت السّلطة من أيدي الطبقة الحاكمة التقليدية خلال العقود المتأخّرة.

وتضمنت دراسته جوانب أخرى مفيدة سنشير إليها لاحقا، بالإضافة إلى أنّها أمدّتنا بنموذج نظري لتفسير التغييرات السياسية في الشّرق الأوسط. إلاّ أنه لا يمكن اعتبار هذه الدراسة اطارا مرجعيًا مثاليًا لنا في بداية عملنا، وهذا لا يعود فى نظرنا إلى كون المؤلف قد أخفق في عمليّة تطبيق التّصنيف حسب الطبقات على المجموعات التقليدية المكوّنة لمجتمعات الشرق الأوسط وفق نظرة عقلانيّة بل إلى أسباب أخرى في مقدّمتها تقسيمه العلماء إلى فريقين: فريق يشكّل وحده طبقة منفردة بينما يدخل الفريق الثاني مع وجهاء القبائل والجيش لتأليف طبقة. كما أنّ ج. أ. بل لا يوضّح ما إذا كان عدّ الفريق الثاني جزءا من الطبقة الحاكمة لمكانتهم الرّفيعة في المؤسسة الدينية أم بسبب مواقفهم المؤيدة للنظام السّياسي، ويبدو أنّه يفترض أنّ كل «كبار العلماء» كانوا في كل زمان ومكان مؤيدين للنظام، والعكس بالعكس، ولم يكن الحال أبدا كذلك.

ويمكن أن نخلص من الفقرة السّابقة، رغم لهجتها السّلبيّة بعض الشيء إلى استنتاجين: الأول، أنّ الباحثين الذين يميلون، بحكم اهتماماتهم وتخصّصاتهم إلى تقسيم الشرق الأوسط إلى «طبقات اجتماعية» (بتعريفها الاصطلاحى) يولون انتباهم إلى الفترة الحديثة و المجموعات التي ظهرت فيها أخيرا، أو هي فى طور الظهور من الأدلة على ذلك النّقاش الدائر الذي أدخله مفهوم مانفرد هلبرن حول «الطّبقة الوسطى الجديدة» [7] ويدرس هؤلاء الواقع العصري، بوجه عام، ويرون أن العلماء لا يشكلون سوى فئة ثانوية، ضئيلة الأهميّة، يصعب إدماجها في نموذجهم النظري، كما كان من الصعب على ماركس إدماج الاكليروس في نموذجه النظري. وبالمقابل نجد جب وفون قرونمبوم وليفي وليبدوس وأمثالهم الذين عنوا بدراسة المجتمع الاسلامى قبل العصر الحديث، قد أخذوا موضوع العلماء مأخذ الجدّ وأولوهم حقّهم من الدّرس، مع العلم أنّهم لم يعتمدوا على مفهوم «الطبقات»، وإن أشاروا إلى هذه العبارة فذلك في غير معناها الاصطلاحي [8]. (وثمة مؤرخ على الأقل أنكر وجود طبقات في الشرق الأوسط قبل هذا القرن) [9]. أما الاستنتاج الثاني فهو ضمني ومفاده أن طبيعة مجموعات العلماء ودورهم مختلفان من مدينة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل. وأطنب جب في وصف التغييرات الأساسية التي طرأت على سلك العلماء العثمانيين بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، كما أشار كل من جب وليبدوس إلى كون الاختلافات بين علماء دمشق وعلماء القاهرة لا يمكن ردها إلى مجرد أمور شكليّة. وفيما يخصّ التّعقيدات أو التفصيلات الناجمة عن تصنيف العلماء يشير فان نيوفنهوج بأنّ «هذه مسائل لا يمكن الحسم فيها بالنسبة للشرق الأوسط عامّة، وفي الحقيقة تختلف الاجابات حسب الزّمان والمكان ...» [10].

وبعد الأخذ بهذه النصيحة سننتقل الآن من الشّرق الأوسط بكامله إلى البلاد التّونسيّة غداة الحماية الفرنسيّة.

لم تكن تونس، قبل الحماية، مجتمعا تعدديًا ولا غير متواصل بنفس

الدّرجة التي نلاحظها في العديد من المجتمعات العربيّة والإسلاميّة الأخرى وهذا الاختلاف من عدّة أوجه : كان عدد سكانها في منتصف القرن التاسع عشر 1.100.000 نسمة [11] ، جلّهم من المسلمين السنّيين وبعدّ اليهود 20.000 والأوروبيون (أكثرهم من صقلية أو مالطة) 10.000 وليس هناك مسيحيون عرب أو نحل إسلاميّة أخرى باستثناء جماعة صغيرة من الاباضية بجزيرة جربة. فلم يكن يوجد إذن نظام ملل معقد كما في الشرق. وكان المسلمون السنيون يؤلفون بالاضافة إلى ذلك كتلة متجانسة أكثر ممّا هم عليه في بقيّة أقطار الشّمال الأفريقي ، فالنّاطقون بالبربريّة أقليّة نادرة، وقطاع البدو الرّحل قليل الأهميّة. وفي شأن قوّة القبائل البدويّة في افريقيا الشمالية جسّمها أقستان برنار في شكل محور متّجه من الغرب إلى الشّرق ، يتوافق تقريبا مع انحدار سلسلة جبال الأطلس : اتحادات قبليّة قويّة في المغرب وقبائل قويّة نسبيا في الجزائر وقبائل ضعيفة أو بواقي قبائل في تونس [12]. وهذا ما أدى ، في علاقة بعوامل أخرى ، « بعبد الباقي الهرماسي » أن يلاحظ حول بلاد المغرب أن «الحياة الحضريّة أضعفها في الجزائر وأقواها في تونس » وأنّ «الدّولة التّونسيّة قبل الاستعمار ، كانت إلى حدّ بعيد ، أكثر مركزية واندماجا » . [13] وبما أنّ العلماء ظاهرة إسلامية صرف وحضرية بالأساس ، فإنّ غير المسلمين والبدو لا يدخلون في مجال هذه الدراسة في كل الأحوال. إلا أن طابع الاستقرار البارز وغلبة المذهب السّني على البلاد التّونسيّة في القرن التاسع عشر يفضيان إلى القول بأن العلماء قد شكلوا في تونس مجموعة ممثلة لثقافة البلاد، أكثر ممّا هو عليه حال العلماء في سائر المجتمعات الشّرقيّة.

ولا نقصد من هذا وحدة عرقيّة تامّة بين المسلمين في تونس ، فقد كانوا منقسمين إلى قسمين ، قسم من أصل عربي أو بربري مستعرب يتميز في جملة ما يتميز به بتأصله فى البلاد والانتماء إلى المذهب المالكي ، وكانوا لا يسمّون أنفسهم عربا (حيث كانت الكلمة قبل القرن

العشرين تعني في العادة السّكان البدو) . وقد استقرّ أجدادهم في البلاد في فترات مختلفة، ولم يفدوا كلّهم من الجزيرة العربيّة. ومن أبرز التّجمعات المنتمية إلى هذا القسم ، الأندلسيون الذين فرّوا من أسبانيا بعد سقوط أشبيلية بأيدي المسيحيين سنة 1371. وقد هاجر منهم إلى تونس نحو 100.000 في تدفّق مسترسل على مدى قرنين ونصف ، حتى عام 1609 عندما أطرد كل المورسكيين من أسبانيا فوصل إلى تونس فوج إضافي يتكون من 80.000 لاجئ تقريبا. وكان الأندلسيون في البداية ميالين إلى الانغلاق على أنفسهم والانعزال عن غيرهم من السكان ، فأسسوا مدنا (مثل تستور وسليمان ، الخ ...) ، ونزلوا حيا خاصا بهم في مدينة تونس ، واحتكروا بعض الصّناعات (مثل النّقش على الجصّ) لكنّهم بمرور الزّمن أخذوا يندمجون تدريجيّا مع باقي السّكان ، مما عمل على محو خصوصياتهم مع حلول القرن التّاسع عشر. أمّا العنصر العرقي الآخر فهو الأتراك ـ (بمن فيهم المماليك الناطقون بالتركيّة من أصل يوناني أو شركسي) الذين دخلوا البلاد مع غزو العثمانيين لتونس سنة 1574 أو بعدها بقليل، وكانوا يتميّزون فيما يتميّزون به ، بانتمائهم إلى المذهب الحنفى وتمركزهم على الأقلّ في البداية ، في وظائف عسكريّة وبيروقراطيّة [14].

وكثيرا ما وصفت العلاقة بين الأتراك والعرب بأنّها علاقة بين الرّعية المعدمة من جماهير الأهالي والنخبة الأجنبية المحظوظة ـ وبالفعل لم يوجد أبدا بدو أو فلاحون من الأتراك ـ وأن الأسرة الحسينية كانت تركية (في الحقيقة أصلهم من يونان صاروا عثمانيين) ، كما أنّ المماليك أو الموظفين من أصل مملوكي كانوا يحتكرون الجزء الأكبر من المراتب العليا في الجيش والادارة بالعاصمة والمدن الأخرى [15] . وقد استمرّ هذا الوضع فترة طويلة حتى بعد القرن التاسع عشر ، وجرت العادة أن يتزوّج أعيان المماليك الأميرات الحسينيات ممّا زاد في انغلاق النخبة الحاكمة على نفسها. ومع ذلك لا يمكننا أن نعتمد هذا التقسيم : نخبة أجنبية وعامة أهلية، دون

ملاحظات هامة

أولاً ، أن الأسرة الحسينية نفسها بغيرتها على استقلاليتها عن اسطنبول في الواقع واندماجها بصور عديدة في البيئة المحلية ، صارت تونسية إلى حد ما. فعلى سبيل المثال أصبحت اللغة العربية لغة البلاط الأولى ، بدلا عن التركية ، في عهد حمودة باشا (1797 ـ 1814) وبعده. كما سرت عادة التزاوج بين الأسرة الحاكمة ووجهاء الأهالي، ووطّدت العلاقة بينهما ، وذلك بداية من عهد أحمد باي (1837 ـ 1855) .

ثانيا ، كان الأهالي يعيّنون في أدنى المناصب الاداريّة ، ثم أخذ الأفراد أو العائلات بأكملها أحيانا ، يتسربون فيها إلى المراتب العليا في الوقت الذي بدأ فيه عدد من الأتراك يتخلّون عن الوظائف العسكريّة والاداريّة ويتجهون إلى مجالات أخرى. وبذلك نشأت مجموعة كبيرة من تجار ذوي أصل تركي ، استقروا في البداية بسوق الترك ثم تجاوزوا حدودهم. كما دخل بعضهم ميدان الحرف ومنها حرفة الشّواشية التي كانت في الأصل حكرا على الأندلسيين. واعتادوا بعد ذلك الزّواج علي أساس اعتبارات لا عرقية فأدى ذلك إلى آندماجهم السّريع وردم الهوّة بين النّخبة التركيّة والكتلة العربيّة.

وإذا افترضنا أن النّخبة الحاكمة كانت تضم الأسرة الحسينية والمماليك في الجيش والادارة وأنّ العامّة تشتمل على القبائل والفلاحين (أو الخماسين) ورعاع المدن والعبيد الزنوج، فهناك بعض المجموعات الأخرى يصعب ضمها وحصرها في هاتين الفئتين. وفي المقام الأول توجد النخب الرّيفيّة مثل شيوخ القبائل المدعومين في نفوذهم من السّلطة ، وهم يضطلعون بدور رسمي في جهاز حكومة البايات، وإن ظل هذا الدّور محصورا في المستوى المحلي ، والمزارعون الكبار وأصحاب الزياتين وكبار الملاّك العقاريين ، وكثيرا ما كانوا يملكون الدّور في تونس وفي مدن السّاحل مثل صفاقس وسوسة وكانوا يمدّون جسرا على الهوّة الضيّقة نسبيا بين الريف والمدينة. أما في المدن فيوجد فضاء اجتماعي بين النّخبة

والجماهير تشغله مجموعات حضرية مثل أصحاب الحرف المنظمين في نقابات (كالشواشية والحرائرية والسرّاجين والبلغاجية أي الاسكافيين والحدّادين) يرأسها أمناء ، والتجار ، بعضهم ذوو ثروات هائلة ، ولهم أيضا نقاباتهم وأمناؤهم وأسواقهم (العطارين والتوابل والكتبية والأقمشة) ، ومجموعة البيروقراطيين الأهالي وبطبيعة الحال مجموعة العلماء.

وهناك مشكل اختيار الكلمات لوصف أجزاء المجتمع التونسي قبل الاستعمار في أجزائه وفي كليته. وقد ذكر دوفنيو أن اللّغة العربيّة تفتقر إلى الفاظ للتّعبير الدّقيق عن معنى كلمة Classe أو حتى Social Stratum ،[16] الاّ أن المؤلفين التونسيين القدامى [17] كانوا يستخدمون بعض الكلمات لوصف العناصر الاجتماعية، تبناها بعدهم باحثون غير تونسيين. فعلى سبيل المثال، ذكروا وجود ثلاثة أصناف اجتماعية بمدينة تونس، بالإضافة إلى المماليك وهم : أهل المخزن وتطلق التسمية على الموظفين من أصل تونسي، وأهل العلم (أو العلماء) والبلدية وتشمل العبارة التجار وأصحاب الحرف. أما الأفراد الخارجون عن هذه الفئات ذات الشأن الكبير أو الصّغير فكانت تشملهم كلمة الرّعية المتضّمنة لشيء من الازدراء. وكان السكان البدو يسمون باستنقاص عربا. كما يطلق سكان العاصمة ببعض الاحتقار تسمية الآفاقيين على غيرهم أي على كل من أتى من المناطق الريفية والمدن من باقي البلاد.

وقد يميل البعض رغبة في الاختصار إلى اعتبار أن أهل المخزن والعلماء والبلدية يشكلون طوائف أو طبقات اجتماعية، لكننا نتردد في ذلك لانعدام ما يدعم هذا الموقف وعدم الأخذ به في دراسات سابقة. ذلك أن علماء الاجتماع قد ركزوا اهتمامهم على نخب ظهرت في القرن العشرين أو هي في طور الظهور[18] ، بينما تفادى دارسو المجتمع التونسي ما قبل الحديث استعمال مصطلحات فنيّة أو لم يستعملوها بصورة مقصودة وبانتظام[19]. ويعود تردّدنا أيضا إلى اقتناعنا بأنّه لا يمكن وصف المجتمع التونسي في

القرن التاسع عشر بأنّه مجتمع طوائف أو طبقات إلا بعد وضع تحفظات مفصلة ومستفيضة حول الفوارق العديدة والأساسية أحيانا بين المجتمع التونسي والمجتمعات الأوروبية. ولهذا السبب نفضّل استعمال العبارات التّونسيّة المذكورة أعلاه دون أن نعتبرها مرادفات لمقولات سوسيولوجيّة ، وقع الاتفاق على اصطلاحها. ومن جهة أخرى، إذا لم يكن العلماء طائفة أو طبقة اجتماعية ، فعلينا أن نقرّ بأنهم كانوا أكثر من مجموعة مهنيّة وانهم اتخذوا بعض سمات المجموعة السوسيولوجية. ونمرّ الآن إلى استعراض هذه السمات.

العلماء والأمّة

من المؤشّرات المعتمدة في تونس قبل الاستعمار ، لتحديد المنزلة الاجتماعية لشخص ما معرفة : الوظيفة وأصل الأسرة أو النّسب والتّقوى والعلم والثروة [20]. ولذا كان العلماء يحظون باحترام المجتمع لوظائفهم في التدريس والقضاء والإمامة ولتقواهم ولشرف محتدهم في عدة حالات ولثروتهم في أحيان كثيرة. وليس من شك في أن سلك العلماء بأكمله كان يحتل أعلى المراتب في المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر وان كان مقام الواحد منهم في الهرم الاجتماعي مرتبطا بمقامه ضمن المؤسسة الدينية [21]. وقد رتب مؤلف تونسي معاصر لتلك الفترة أهمّ فئات المجتمع على النحو التالي: الحكّام والمعنيون بنشر الثقافة والأخلاق والعلم وأهل التجارة والصناعة وأصحاب الحرف وباقي العملة [22]. وهكذا وضع العلماء في المرتبة الثانية بعد الحكام في هذه القائمة المرتبة حسب الوضع الاجتماعي.

كانت مظاهر هذه الهيبة التي أحاطت بالعلماء متعدّدة، وهي تدلّ على انتمائهم إلى العناصر المحظوظة. فهم ، على غرار الموظّفين السّامين في الادارة ، معفون من الضرائب ، وكثيرا ما يتلقّون هبات ملكية في شكل ضيعات أو دور. ورغم الصورة التقليدية للعالم القانع بحياة متواضعة مكرّسة للعبادة والعلم ، التي ربما كانت واقعا في عهد ابن خلدون [23]، فإن

عددا كبيرا من العلماء قد أثروا ولاسيما الاسر الدينيّة التي كانت تصاهر الوزراء أو العائلة المالكة. وفي الوقت الذي كانت فيه بعض العائلات المالكيّة تنحدر من تجار أغنياء اتّجه أبناؤهم إلى العلم ، فإنّ العديد من العائلات الحنفية صارت تملك الأراضي الشّاسعة بفضل ماأغدق عليها البايات من النّعم. وقد جرت العادة بين كبار العلماء أن يقضوا الشتاء في دورهم الفخمة بنهج الباشا أو نهج الحكّام ، والصّيف في منازلهم الرّافهة بالمرسى وسيدي بو سعيد وقرطاج أو بحمام الأنف ، وكانوا بذلك مجاورين لأغنى رجال الدّولة وأكثرهم نفوذا ، ويكادون يتساوون وإيّاهم . وبما أنّ أنماط الاقامة في تونس وضواحيها كانت حسب أحياء متجانسة اجتماعيا الى حد ما فإنّ مواطن اقامة العلماء في الشّتاء والصّيف كانت دليلا آخر على مكانتهم المرموقة في المجتمع. كما كان للعلماء امتيازات ينفردون بها عن مجموعات أخرى ، فكانت تخصّص لهم بعض الألقاب التّشريفيّة والنّعوت ، وكانوا على غرار ما جرى به العرف في عدة بلدان أخرى ، يرتدون زيا خاصا بهم يجلب لهم الاحترام ويصونهم من الإهانة ، فكانوا يرتدون جبة وشاشية حمراء مع عمامة بيضاء ترمز إلى منصبهم كرجال دين ، كما كان يجوز لأبناء بعض البيوتات مثل بيت الشريف أو بيت محسن أن يلبسوا عمامة خضراء تدلّ على أنّهم أشراف من سلالة الرسول. وكان العلماء أيضا يتكلمون لغة مهذبة قريبة من الفصحى ليس في خطبهم الرّسمية فحسب بل وحتى في أحاديثهم اليومية ، فكانوا يتحاشون استعمال اللّهجة العاميّة ويزدرونها. ولا تكاد تشاهد عالما يحادث صديقا أو يمزح معه في الطريق العام أو في المقهى لأنّ المرح والقهقهة منافيان لجلال مقامه [24]. وكان تصوّر العلماء لأنفسهم ولدورهم يدلّ على شعورهم الحاد بانتمائهم إلى مجموعة ، ومن ثمّ يمكننا الى حدّ ما ، أن نتكلّم عن أسلوب عيش ونظام قيم خاصين بهم.

كان محور قيمهم يتمركز ، بطبيعة الحال ، حول مكانتهم كساهرين على المبادئ والممارسات الاسلاميّة، فهم ، حسب تصنيف هوبكينس Hopkins

للمثقفين من فئة المختصّين في تأويل النصوص المقدّسة ، وذلك إلى حدّ ما، بهدف صيانة القيم الاجتماعية وليسوا من فئة الانتلجنسيا أي المفكرين الذين يدعون أفكاراً جديدة ويسعون الي التغيير أكثر من سعيهم إلى المحافظة (25). وكانوا مثل أشباههم في سائر العالم الاسلامي يعتبرون أن واجبهم المزدوج هو أن يرسخوا في الأمّة قيما ومعتقدات موحّدة تعتمد على فهمهم للسنة الاسلاميّة وأن يؤمنوا استمرارهم كمجموعة من قضاة ومدرّسين قادرين على صيانة القوانين والمؤسسات المقدّسة من الأعداد داخل المجتمع وخارجه. وهكذا قد عبّر شيخ الاسلام أحمد بيرم عن أنّ «العلماء يمثلون دين الاسلام في تونس » (26) ، كما رأى الطّاهر بن عاشور أنّ من غاية التعليم الاسلامي : « إنتاج قادة للأمّة في دينها ودنياها وهداة هم مصابيح إرشادها » (27).

ورغم أنّ الاسلام لا يعترف بوجود كهنة يتوسطون بين الناس والاله، فإن العلماء لم يكونوا مجرد حماة للدين بل كان لدورهم بعد مؤسساتي، ويمكن القول إنّهم كانوا يعملون كإكليروس بالمعنى السّوسيولوجي . كان مكتب العدول مثلا مركز ثقل في الحياة التونسية ، فبالاضافة الى كون الشاهد العدل هو أقرب من يقصده العوام لكتابة أو قراءة وثيقة غير رسميّة فإنّه إذا رغب شخص في الزواج أو الطّلاق أو وضع وصية أو تقسيم إرث أو تعيين وصيّ على يتيم أو شراء ممتلكات أو بيعها أو عقد صفقة أو إلغائها أو حبس أوقاف أو تسجيل قضيّة في المحكمة أو جلب شاهد كفء ليقدّم شهادة ، كان يتوجه إليه كي يحضر له الوثائق اللازمة ويوقع عليها (28). كانت مثل هذه الوثائق كثيرا ما تقضي أيضا ، بتوقيع القاضي ، وفي هذا الصّدد كانت سلطة القاضي نظريا ، تتجاوز حدود اصدار أحكام شرعيّة لتشمل مهام أخرى : ضمان حقوق الأطفال والأشخاص المعوقين ذهنيًا،

والتّصرف نيابة عن الإناث في غياب قريب لهنّ لاتمام مراسم الزّواج وتنفيذ الوصايا وإدارة الأوقاف العامة ومنع البناءات غير المشروعة التى تتخطّى حدود الطرقات والساحات العامّة ومراقبة الخزانة العموميّة. إلاّ أنّ الباي انتزع منهم في الواقع العديد من هذه الصّلاحيات ، فقد صار قاضي الفريضة ، الذي كان في الأصل نائب القاضي المالكي ، تابعا للوزارة الأولى، ورغم ذلك بقي القاضي يتمتّع بسلطة ليست بسيطة على عدد من المؤسسات الاجتماعيّة.

وفي مجال القضاء كان القاضي يقوم بمهمّته الأساسيّة كرجل قانون يفض النزاعات وإن لم تكن كل القضايا العدلية قبل 1881 تعرض على سلطة المحكمة الشرعيّة (29). ومن المعلوم أنه لا فصل بين السلطات في الاسلام وأن الأمير، إضافة إلى كونه رئيس الدولة، هو المشرّع الوحيد فيما لا ينص عليه الشرع أي أنّه كان المشرّع الأوّل في البلاد ، وما القاضي سوى نائب له، ولهذا كان الباي يدعى أحيانا بقاضي القضاة (30). وكان الأمراء الحسينيون يضطلعون بدور فعلي في التقاضي كما كان لهم حق الفصل في القضايا ذات الخطورة وبالخصوص في القضايا الواقعة تحت طائلة الحكم بالاعدام . أمّا إذا اختار الباي التخلي عن سلطته القضائية ، كما كان يفعل أحمد باي في أحيان كثيرة ، فلم يكن ذلك لصالح المحاكم الشرعية وحدها. فقد كان بعض الموظفين والمؤسسات كالولاة في المناطق وآغا القصبة وشيخ المدينة وأمين الأمناء ومجلس التجارة يتمتعون بسلطة محدّدة للنظر في بعض المظالم التي لها علاقة بعملهم. وبذلك فقد بدأ في تونس – كما في بلدان أخرى – يرتسم خط فاصل بين القضاء الديني والقضاء المدنى (31). وفي الفترة بين 1857 و 1864 أنشئت محكمة جنائية كانت مؤشرا على هذا التغيير.

ومع ذلك ظل شأن المحكمة الشرعية في مجال القضاء يضاهي شأن الدين في المجتمع . فالقضاة هم المؤهلون الطبيعيون لممارسة القضاء وهم يبتون في الأغلبية الغالبة من النّزاعات التي لا يبتّ فيها الباي شخصيًا. ولا شكّ أن ما تعرضوا إليه من أقوى الهجمات من قبل القناصل والرأسماليين

الأوروبيين الآخذين في توطيد أقدامهم بتونس، خلال القرن التاسع عشر ، يبرهن على أنّ مجال نفوذهم تجاوز قوانين الأحوال الشخصية الاسلاميّة. وقد تصدّى القضاة التّونسيون بكل حزم للتّغلغل الغربي ولا سيما في المسائل المتعلّقة بتملك الأراضي وبيعها. وكان قاضيا تونس وباردو ، مع شيخ الاسلام الحنفي والباش مفتي المالكي والمفاتي من المذهبين يجتمعون في المجلس الشرعي ذي المسؤولية المؤسستية الأخرى وهي التشاور مع الباي. وكانت الاجتماعات معه تنعقد يومي الخميس والأحد. وهي إلى حد كبير ذات طابع احتفالي لكنها تكرس في نفس الوقت بصورة رسمية انتماء القضاة إلي مجموعة مستشاري الباي [32] . وفي هذا الصّدد تنبغي الاشارة إلى أنّ فتاوى المفتي كانت تتجاوز أحيانا حدود المحكمة الضّيقة لتتناول مسائل مهمّة تخصّ الدولة. وبإيجاز يمكن القول بأنّ العلماء من حيث هم قضاة كانوا يمارسون سلطة مؤسستية ذات شأن في تونس القرن التاسع عشر.

وربّما كانت سلطتهم كمدرّسين أقلّ ثقلا في الواقع المعيش ، إلاّ أنّ هيمنتهم على حقل التعليم كانت أشمل ممّا كانت عليه في مجال العدالة. كان التعليم الثانوي الاسلامي برمته بين أيديهم قبل تأسيس المدرسة الصادقيّة في 1875.[33] إضافة إلى ذلك ، فإنّ المدرّسين حتى وإن كانوا يعيّنون من قبل الباي ، فإنّ قدرتهم على التّدريس لم تكن صراحة امتدادا لسلطة الباي ، كما كان ذلك بالنسبة للقضاة.ففي حين كان القضاء وظيفة من وظائف الأمير كان التّدريس عملا يخص المجموعة بصورة عامّة والعلماء بصورة خاصّة. وهذا يعني نظريا أن أقوال العلماء وتحاريرهم في العقيدة أو في المعرفة العلمية لا تخضع لرقابة سلطة عليا. وهكذا كان العلماء من مدرسين وفقهاء يمثلون الحفظة الرّسميين للعلم وملقنيه ، وكان عملهم هذا كما رآه أكبر العلماء في 1898 ، ضروريا لهداية المسلمين وضمان بقاء الأمّة إسلاميّة [34]. ولم يكن العلماء يتمتعون بهيبة معنوية

بصفتهم متحدثين باسم الاسلام فحسب، بل كانوا يحتكرون تقريبا عملية التعليم في البلاد، ممّا يعني أنّهم لا يشكّلون النّخبة الفكرية فحسب، بل كان النشاط الأدبي يصدر بالأساس عن دائرة نفوذهم أيضا. والواقع أنّ كل تونسي حظي بالتعليم قبل الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر كان قد تلقّى الجزء الأكبر منه على أيدي علماء.

وأخيرا كان العلماء التّونسيون يزاولون سلطة أدبيّة ومؤسستية بحكم دورهم في العبادات. كان الامام الخطيب يؤم الصلاة ويلقي خطبة الجمعة ، وكان لهذه الخطبة، وان لم تتجاوز في مداها حدود المصلّين ، وقع كبير على الأمّة، إذ كانت تشكّل وسيلة أساسيّة من وسائل الاتصال الجماهيري في البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر . فقد كانت صحيفة « الرائد التونسى» الرّسمية، التي بدأ إصدارها في 1860 ، الصحيفة الوحيدة في البلاد قبل ثمانينيات ذلك القرن. وكانت بالتالي خطبة الجمعة بالنّسبة للمتعلمين والأميين على حدّ سواء الصلة الأساسيّة إن لم تكن الوحيدة بينهم وبين عالم الأفكار. وكان الخطباء في الغالب يعالجون مسائل فقهيّة دقيقة قد لا يفهمها إلاّ القليل، كما يتطرّقون أحيانا إلى قضايا فلسفية أو سياسية راهنة.

كان العلماء يحتلون مكانة وسطى بين الحكام والرّعية ولهم علاقة فريدة مع كلا الطّرفين. فمن جهة كان دورهم كمصلحين روحيين للأمّة ، يخوّل لهم ، في نظرهم ، أن يفرضوا رقابة على الأفكار والأخلاق. ولهذا كان علماء القرون الوسطى ، على حدّ قول الطاهر بن عاشور ، لا يقبلون إلاّ على مضض تدريس المنطق أو رواج كتب الفلاسفة [35]. كما أنّ العلماء من جيل ابن عاشور نفسه، دافعوا بكلّ غيرة عن صفتهم كناطقين عن الاسلام وباسمه. ويعتبرون كل من تجرأ على الكلام في الشريعة من غير مجموعتهم متطفّلا جاهلا. وقد طالب شيخ الاسلام أحمد بلخوجة، سنة 1869 ، بأن ترفع كل الكتابات عن الاسلام إلى المجلس الشرعي للنظر فيها والموافقة عليها قبل نشرها [36] . ومن جهة ثانية كان العلماء يأبون

الاندماج في الادارة ومراقبة الوزارات وإن كانوا يعترفون اعترافا تامّا بسلطة الباي. فعندما اقترح وزير القلم الطيب الجلولي أن يمرّ القضاة الشرعيون من مكتبه قبل مقابلة الباي ، كان ردّ شيخ الاسلام أحمد بيرم أنّهم مسؤولون أمام الباي مباشرة لا أمام وزرائه (37). ومن هنا يمكننا أن ننتقل من العرض العام لدور العلماء في المجتمع التّونسي إلى تحليل أدق للعلاقة : لنوع العلاقة بينهم وبين السلطة السيّاسيّة.

العلماء والأمراء

اقترنت في تونس وكذلك في سائر العالم الاسلامي الاديولوجية مع العرف بالواقع العملي لتحديد خط فاصل في تعامل العلماء مع المسؤولين السياسيين. وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ القضاة كانوا يعملون نوابا للحاكم الذي بإمكانه الإبقاء عليهم في خططهم أو فصلهم عنها حسبما يشاء. وكذلك المدرسون والأئمة، مع أنهم لا يقومون بعملهم نيابة عن الحاكم، فإنّه كان يعينهم ويدفع لهم أجورهم ، وبالتالي كان العلماء التونسيون عاجزين عن تحقيق درجة من الاستقلال كالتي كان ينعم بها الاكليروس الكاثوليكي في القرون الوسطى. إلاّ أنّهم ، نظرا لنفوذهم الفكري والأدبي على الأمّة ، كانوا يستمدّون بعض السّلطة من الشريعة مباشرة ، مما ضمن لهم ، بالاضافة إلى معرفتهم الموسوعية بالفقه الاسلامي ، درجة من الاستقلال، كما منحهم قدرة على ردع الحاكم عن انتهاك تعاليم الدين. ولا شكّ أنّهم قلّ أن تجرؤوا على مزاولة هذه السّلطة ، إلاّ أنهم رغم عدم تخالفهم مع سلطة الحاكم إلى حد بعيد ، قد حرصوا دوما على تأمين شبه استقلال لأنفسهم وتصدّوا بكل إصرار للمحاولات الرّامية إلى إخضاعهم بصورة كاملة ، وأحسن تعبير عن ذلك رفضهم الاعتراف بأي سلطة غير سلطة الباي.

علاوة على هذه الاعتبارات النظرية توجد مبرّرات للمصالحة التي تمّت بين العلماء والأمراء. فمن جانب كانت التسميات في الخطط الدينية والادارية ، والأجور المترتبة عليها ، تقع تحت إشراف الباي ، مع أنّه كان للوزراء أصحاب النفوذ ولبعض ذوي المصالح من الحاشية دخل فيها. وكان بالنتيجة أنّ جل العلماء التونسيين وإن ازدروا فكرة التضحية باستقلالهم الفكري من أجل مورد مادي ثابت (38) ، يعتمدون على الوسائل الموصلة إلى تلك المناصب أي ممّا يعني الفوز برضاء الحاكم عنهم لتأمين عيشهم. وبما أن عدد المترشّحين كان دائما يفوق عدد المناصب المعروضة ، كان بإمكان الحاكم أن يجعل من ولاء العلماء له ، إن لم يكن من طاعتهم التامّة ، شرطا لمنحها. والواقع أنّه كان بمقدور العلماء لو اتحدوا ، أن يستقلّوا أكثر عن السّلطة ، إلاّ أن حاجاتهم وأطماحهم الفردية استغلّها بالفعل أصحاب النفوذ، وسنرى كيف اقتدى الفرنسيون بسلوك الباي بالتشديد على ضمان الولاء أو على الأقل السكوت عليهم كشرط أساسي للتّعيين في الوظائف.

ومن جانب آخر ، لم يكن همّ البايات الوحيد هو البقاء على العرش بل وأيضا ضمان وفاء الرّعيّة ، فكانوا مثل بقيّة الحكّام في الشرق الأوسط يسعون إلى معاملة العلماء معاملة حسنة لعلاقتهم الوطيدة بالشّعب ، حتى يكرّسوا شرعيّة حكمهم. ومن بين الوسائل المعتمدة في ذلك ، اعترافهم العلني بمركز العلماء الاجتماعي وبناء المساجد والمدارس مع منحها الهبات والأوقاف. كان العلماء إذن يضطلعون بدور الوسيط بين الحكام والمحكومين، وكان نفوذهم يتضاعف في فترات الأزمات ، وتشهد على ذلك المبالغ الطائلة التي أنفقها علي باي (1759 - 1777) على العلم ، وقد اعتلى العرش بعد صراع عليه وحرب أهلية. وكذلك لعب العلماء دورا لا ينكر لإخماد ثورة 1864. ويمكن القول بالتّالي ، إن درجة الاستقلال التي تمتّع بها العلماء كانت مكسبا لهم وللباي أيضا ، ذلك أنهم لو كانوا منقادين له كل الانقياد لفقدوا المكانة والنفوذ اللذين نالوهما لدى الشّعب مما

يؤول إلى مضرة الباي في آخر تحليل. وقد حافظوا على وضع شبه مستقل وذلك إلى حد ما ، لأنّ الباي يجاملهم لمصالحه ، على قدر ما كانوا ينصاعون له لمالحهم أيضا.

ورغم أنّ علماء تونس كانوا، مثل نظرائهم في كافّة أنحاء العالم الاسلامي ، يترفّعون عن المشاركة في شؤون السّلطة ، فإنهم كانوا يهتمون بها إلى حدّ ما، ولهذا لم تكن اتصالاتهم بالدّوائر السياسيّة شكلية وتشريفية خالصة ، بل كان الباي يستشير المجلس الشرعي قبل البت في أهم القضايا. وكان العلماء يكلفّون بالتحرّي في التّهم بالارتشاء الموجّهة ضد كبار الموظفين. وبالمقابل لم يحاول الباي تعديل المؤسسات التقليدية أو إدخال مؤسسات أخرى قبل ضمان موافقة العلماء عليها. وكان العلماء في بعض المرات يكلّفون بإبلاغ رسائل من العاهل الحسيني إلى حكام مسلمين آخرين ، وأكثر من ذلك ، ففي السبعينات رافق الشيخ سالم بوحاجب أحد الوزراء في سفارة إلى ايطاليا ليمثّل حكومة تونس في القضية التي رفعتها ضد القابض نسيم شمّامة. وليس من النّادر أن يختار الحكّام أوثق مستشاريهم وأقربهم إليهم من بين العلماء ، كما دلّت على ذلك العلاقة الحميمة بين أحمد باي وابراهيم الرّياحي وبين محمّد باي ومحمّد بيرم الرّابع وبين خير الدّين ومحمّد بيرم الخامس ، حتى وإن كانت هذه الأمثلة تبرهن على النّفوذ الشّخصي الذي حظيت به بعض الشخصيات شاءت الصّدفة أنها كانت تحتل مناصب قيادية في مجال الدّين ، أكثر ممّا تدل على نفوذ العلماء في المؤسسة السّياسية ، مع ذلك فهي ترمز إلى تلك العلاقة القائمة على الدّعم المتبادل بين أهل العلم ورجال المخزن.

لكنّنا لانودّ ترسيخ الانطباع بأنّ هذه العلاقة كانت دوما ، أو حتى عادة، تتسم بالانسجام ، بل يبدو أنّ العلماء كانوا بسليقتهم ، يرتابون في دوافع المسؤولين السّياسيين فحرصوا بكل لباقة على إبقاء مسافة بينهم وبين هؤلاء ، سواء على المستوى المهني أو الاجتماعي. كانت مصالح

المجموعتين، علاوة على ذلك، تتعارض من حين إلى آخر، وإن كانت معارضة العلماء للبايات معتدلة في الشّكل والمضمون، نظرا لما كان عليه توازن القوى بين الطرفين. إلاّ أن L.C. Brown ذكر أنّ العلماء لم يتورّعوا في بعض المناسبات عن إثارة « سخط الحكومة عليهم دفاعا عن اقتناعاتهم».[39] ومن الأمثلة التي أوردها أن قاضيا أمر بسجن موظف من المخزن وآخر رفض اقتراحا صادرا عن الباي باستبدال وقف بآخر. وسوف نرى لاحقا ، كيف أن القاضي المالكي الطاهر النيفر والمفتي المالكي محمد النيفر والباش مفتي الشاذلي بن صالح وشيخ الاسلام أحمد بيرم أثاروا استياء شخصيات سياسيّة لأنّهم رفضوا الانصياع لرغباتهم. وفي السبعينات من القرن التاسع عشر، أضرب مجلس الشريعة في تونس عن العمل احتجاجا على إجراءات ذات طابع بيروقراطي وعلماني. إلاّ أن الصدامات بين الأمراء والعلماء كانت تختم عادة بطرد الأخيرين أو معاقبتهم بصرامة. ومن ثم اعتادوا توخي أقصى الحذر في الاعراب عن مناهضتهم للسلطة السياسيّة، يتجنبون إبداء أي نقد صريح ويفضلون الاستنكاف عن التّعامل مع كلّ شخص أو مؤسسة يمكن أن يكون محل لوم منهم. وكان هذا الاستنكاف مع ما يصدر عنهم أحيانا من ملاحظات غامضة هو أقصى تعبير عن معارضة العلماء. وفي نفس الوقت فقد حاول البايات قدر الامكان تفادي فصل العلماء أو معاقبتهم وإن اضطروا إلى ذلك مرات ونفّذوه دون تردّد.

العلماء والطرق الصّوفية

في حين كانت علاقة العلماء بالأمراء تخضع لنواميس شكليّة وكثيرا مايشوبها الشّعور بالرّيبة المتبادلة، وإن قامت على مصلحة الطرفين ، فإنّ علاقتهم بالطرق الصوفية (مؤسسات الاسلام الشعبية) تتسم بوفاق أكبر. إن معرفة هذه العلاقة تكاد تكتسي من الأهميّة ما يكتسيه فهم العلاقة الأولى، إذا أردنا الوقوف على مواقف العلماء من التيّارات السياسيّة والفكريّة السائدة

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ويضاف أن للعلاقة الثانية تأثيرا على الأولى ، إذ كان اتصال العلماء بالطرق الدينية الشعبية يعزّز قدرتهم على التأثير في العامّة وفي الكلام باسمها.

كانت تونس في القرن التاسع عشر وعلى غرار جلّ البلاد الاسلاميّة باستثناء شرقي الجزيرة العربيّة، تضم عددا كبيرا من الطرق الصوفية، وإن كان العديد منها لا يشمل إلاّ أنفارا قليلين. وكانت الطرق الخمس الأكثر انتشارا بتونس قبل الاستعمار هي : الشاذلية وهي قديمة وأصيلة في البلاد[40] ، والقادرية وربما كانت أقدمها وأوسعها انتشارا في العالم الاسلامي بأكمله[41]، والرّحمانيّة وهي طريقة صوفية (سلفيّة) امتدت من شرق الجزائر الي تونس في نهاية القرن الثامن عشر[42] ، والتيجانيّة وهي كذلك طريقة سنيّة ظهرت بالجزائر ودخلت في أوائل القرن التاسع عشر[43] ، والطريقة العيساوية التى أثارت أكثر من غيرها جدلا ومعارضة[44]. وكانت توجد طرق أخرى أقلّ شأنا البعض منها تفرّع عن الطرق الرئيسية والبعض الآخر حديث الظهور وتتكون نواته الأصلية حول ضريح ولي من الأولياء. فكان عدد الزعماء الدينيين الشعبيين بتونس كبيرا لكن نفوذهم كان أقل بكثير من نفوذ العلماء ، على خلاف ما كان عليه الوضع بالمغرب والجزائر. والواقع أنه لم تجر أدنى منافسة أو مشادّة بين المجموعتين تستحق الذّكر ، بل قامت بينهما علاقة وطيدة وواضحة على مستوى المشاركة في الطقوس والأفكار.

ومن بين أسباب مشاركة العلماء في الطرق، أنّ بعض شيوخ الصوفية كانوا يبعثون بأبنائهم للدراسة بجامع الزيتونة وقد يصبحون علماء وبالتالي فإن الكثير من الأسر الدّينية في الفترة من 1873 إلى 1915 هي من أصل صوفي (مرابطي)، وهذا ينطبق خاصة على مدن الدّاخل حيث كانت العائلات الماسكة بالمجالس الشرعية تنحدر في أغلبها من الصّلحاء المحلّيين، ونذكر على سبيل المثال ، ابن عـزّوز في نفطة والميزونـي في الكاف والشابي

في تـوزر وشبيل ومخلوف في المنستير وبوراوي في سوسة والمغراوي في باجة[45]. وفي تونس كانت، عدا أسر ابن شعبان وبلحسن والريّاحي، أسر أخرى من أصل صوفي فكان الصادق المحرزي مثلا من سلالة الصوفي المجاهد محرز بن خلف (توفي عام 1022 م) وهو ولي تونس الأكبر ، وقد شيدت باسمه زاوية سيدي محرز المشهورة[46]. وكان الشاذلي بن صالح «من عائلة صوفية ، اشتهرت بالتقوى وتنسب الى العترة النبوية الطّاهرة وهي أسرةسيدي بو عزيز بن الشيخ بالرّيش.....» [47] وأخيرا نذكر محمد الخضر ابن حسين وهو ابن شيخ زاوية الرّحمانيّة وحفيد علي بن عمر ومصطفى بن عزّوز.

وهكذا كان بعض العلماء يمثلون أسرا تنتسب إلى أولياء . كما أن نسبة كبيرة من بين علماء مدينة تونس والداخل كانت منضمة إلى الطـرق[48]. وكان أغلب علماء الحاضرة يفضّلون الانتساب إلى طرق الشاذليّة والقادرية والتيجانيّة التي تروق إلى المثقفين وسكان المدن، ونستثني من بينهم الشيوخ المنضمين إلى زوايا أجدادهم والباش مفتي وإمام جامع الزيتونة أحمد الشريف الذي أثار انخراطه ومشاركته الفعلية في حضرات العيساوية دهشة البعض. فكانت عائلة البارودي مثلا تنتمي إلى الطريقة القادرية ، كما أن عائلات كثيرة لمعت في مجال العلم، ومن بينها عائلات ابن القاضي والنّجّار والنّيفر والسّبعي والشّامخ وكانت شاذليّة ، إلاّ أنّ الطريقة التيجانية كانت دون جدال أهم من استقطب العلماء في أواسط القرن التاسع عشر وقد كتب عالم تونسي في 1926 دفاعا عنها :

« ان طريقته (أي احمد التيجانى) لم تنتشر بواسطة الملوك بل بواسطة العلماء ، فكان أول ناشر لها بيننا رأس الفتوى والامام الأكبر بالجامع الأعظم وشيخ شيوخ القطر مولانا الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي مجيز علماء المشرق والمغرب ، وتداول سنده من بعده من شيوخ الفتوى والقضاء بالمذهبين الحنفي والمالكي ما يزيد عن الأربعين من آل بيرم وآل النّيفـر وآل

الخوجة وآل الشاهد وآل الشريف وآل حسين وآل جعيط وسواهم جمهور عظيم من أئمة ومدرسين وأمراء ووزراء وسراة وفضلاء » (49).

وكان الكثير من العلماء لا يكتفون بزيارة الزوايا ، بل يصبحون شيوخا لها أو مقدمين عليها. وكما نبين في الجدول الثاني، فإنه كثيرا ما كان زعماء الاسلام السّني هم أنفسهم زعماء الاسلام الشعبي. ويجدر الذكر هنا بأن شيوخ الشاذليّة والقادريّة والتيجانيّة والعيساوية في عام 1896 كانوا جميعهم علماء ، مما يدل على درجة اندماج الاسلام الصوفي بالسنة على مستوى المؤسسات أو العبادات. ومن الأمثلة الأخرى علي هذه الظاهرة نذكر أن المسؤول الحكومي المكلف بإدارة أوقاف الزوايا كان هو ذاته المكلف بادارة أوقاف الجوامع ، وأن الزوايا كانت تحتضن الكتاتيب ، وأن علم التصوف كان من المواد الإجبارية المقررة في برامج الزيتونة.

كذلك كان هذا الاندماج واضحا علي المستوى الاديولوجي وقد استنتج كارل براون في دراسته عن تراجم العلماء لابن أبي الضياف أن «تونس الحسينية كانت في أوائل القرن التاسع عشر ، لا تزال تحيا في فترة توافق بين السنة والتصوف ».(50) واستمرت «فترة التوافق » هذه حتى الحرب العالميّة الأولى وما بعدها ، فلم تظهر حركة تطهير معارضة للصوفية في خط الوهابيّة (51) ، بل حتى أولئك العلماء الذين ساندوا حركة التنظيمات الاصلاحيّة في القرن التاسع عشر فإنّهم لم ينتقدوا عادة الطرق الصوفية الشّعبية. ومن بين المصلحين نذكر شخصيتين رائدتين لهما شأن كبير هما الباش مفتي ابراهيم الرّياحي والمفتي محمود قبادو وكانا متصوفين ورعين وشيخي طرق. بل إنّ بعض العلماء قد ذهب إلى القول بأنّ الصوفيّة «السلفية» لكل من الرحمانية والتيجانية والسنوسية هي ضرب من الحداثة الاسلامية. وفي 1876 مثلا طلب بعض الشيوخ المعارضين للاصلاح وعلى رأسهم شيخ الاسلام محمد معاوية ، طرد ممثل السنوسية من مدينة تونس لأنها تقول بالاجتهاد وهو من المبادئ الأساسية لدى المصلحين (52).

جدول رقم 2

قائمة مختارة بأسماء العلماء الذين تزعموا الطرق الصوفية

(1915 ـ 1873)

الاسم	الوظيفة الرسمية	المقام بالطريقة
عبد القادر المغراوي(ت1877)	باش مفتي باجة	شيخ زاوية سيدي المغراوى
محمد المغراوي (ت 1906)	باش مفتي باجة	شيخ زاوية سيدي المغراوى
أحمد بن حسين (ت 1901)	مفتي بنزرت	شيخ الزاوية التيجانية
البشير بن حسين (ت 1939)	مفتي بنزرت	شيخ الزاوية التيجانية
محمود القطاري (ت 1911)	قاضي جربة	مقدم زاوية السالمي بصفاقس
عبد القادر الشلاخى	باش مفتي جربة	مقدم الزاوية القادرية
علي الحبيب (ت 1890)	باش مفتي قابس	شيخ الزاوية القادرية
محمد بن عبد الغفار	قاضي مفتي قابس	مقدم الزاوية التيجانية
محمد عظوم (ت 1894)	مفتي القيروان	شيخ زاوية سيدى ابن أبي زيد
محمد العلاني (ت 1933)	قاضي ومفتي القيروان	مقدم الزاوية الغريانية
أحمد موسي مخلوف(ت1905)	مفتي المنستير	مقدم الزاوية القادرية
الطيب المرزوقي (ت 1949)	قاضي نابل	مقدم الزاوية القادرية
المكي بن عزوز (ت 1916)	مفتي نفطة	مقدم الزاوية الرحمانية
محمد الشافعي (ت 1885)	باش مفتي صفاقس	شيخ الزاوية الرفاعية
عبد الصمد بوراوي (ت1885)	مفتي سوسة	مقدم زاوية سيدى البوراوي
خليفة القروي (ت 1932)	باش مفتي سوسة	شيخ الزاوية القادرية
صالح بن محمود عمار	قاضي ومفتي سوسة	مقدم الزاوية العيساوية
بوبكر بن الصادق (ت 1907)	مفتي توزر	مقدم الزاوية التيجانية
مصطفى البارودي (45)	إمام جامع باردو، تونس	شيخ الزاوية القادرية
محمد البارودي (41)	إمام جامع باردو ، تونس	شيخ الزاوية القادرية

محمد السلامي بيرم (59)	مدرس بالزيتونة	مدرس بزاوية سيدي منصور
علي بلحسن (47)	إمام جامع باب الجزيرة	شيخ أكبر للطريقة الشاذلية
محمد بلحسن (48)	إمام جامع باب الجزيرة	شيخ أكبر للطريقة الشاذلية
الشاذلي بن صالح (20)	باش مفتي ومدرس امام	مقدّم الزاوية الشاذلية
محمد بن شعبان (18)	إمام جامع باردو	شيخ أكبر للطريقة القادرية
أحمد جمال الدين (66)	مدرس بالزيتونة وإمام	مقدم زاويتين قادريتين
الشاذلي المولى (111)	مدرس بالزيتونة	مقدم الزاوية القادرية
الطاهر الرياحي (72)	مدرس بالزيتونة وإمام	شيخ أكبر للطريقة التيجانية
أحمد الشريف (83)	باش مفتى وإمام الزيتونة	شيخ أكبر للطريقة العيساوية

ولا يمكن إنكار أن الصوفية في أواخر القرن التاسع عشر صارت محل هجوم بعض التقدميين التونسيين ، لكنه ينبغي فهم طبيعة نقدهم على وجهه الصحيح وتفادي المبالغة في درجته. وقد نشرت في التسعينيات بعض مقالات في الصحيفة الاصلاحيّة «الحاضرة» جاء فيها أنّ جوّ «التهريج» السائد في بعض الزوايا ينافي روح الاسلام. وكانت الطريقة العيساوية هي المستهدفة قبل غيرها بهذا النّقد وليست الصوفية بأكملها [53] . كما أن قضيّتي محمد شاكر في 1902 وعبد العزيز الثعالبي في 1904 ، اللذين انتقدا بصراحة الطرقية دلتا على أنّ العلماء كادوا يجمعون على مساندة الطرق[54]. وأخيرا فإن المجموعة المحدودة من العلماء ــ والتي تشمل الشيوخ: سالم بوحاجب وعثمان بن المكي والطاهر بن عاشور ومحمد النّخلي ــ وقد تبنّت موقفا سلفيا (معاديا للصوفية) خلال العقد السابق للحرب العالميّة الأولى ، كانت تتوخّي الحذر في أحكامها المعلنة . وكان كتاب « المرآة لاظهار الضلالات » (1330 هـ/ 1912 م) للشيخ ابن المكي المثال الوحيد للنقد الصريح للصوفية بقلم عالم تونسي قبل الحرب العالميّة الأولى. وبعبارة أخرى لم يقم العلماء التونسيون بأي حملة حقيقية ضد الصوفية قبل العقد

الثالث من القرن العشرين . وإلى غاية ذلك التاريخ استمر التعايش التقليدي بين السنة والتصوف قائما على مستوى المؤسسات والأفكار.

الخلاصة

قام علماء تونس خلال القرن التاسع عشر بدور اجتماعي واسع المدى وكان لهم نصيب من السلطة المؤسستية ولا سيما في مجالي القضاء والتعليم. كما كانت لهم سيطرة شبه كاملة فيما يتعلق بالاتصال بين الجماهير وعالم الأفكار . وبقدر ما كانوا يؤدون وظيفتهم كنخبة دينية وفكريّة كانوا يتصرفون ويعاملون كنخبة اجتماعية ، مع ما يترتب على ذلك من امتيازات اقتصادية. ورغم خضوعهم للباي الذي كانت تشدّهم إليه علاقة مميّزة قوامها الاحترام والمصلحة المتبادلان، فقد كانوا ينعمون بدرجة من الاستقلال بفعل الدور المناط بهم في السهر على الأعراف الاسلامية وعلى الأمة. وقد تعزّز موقعهم في القيادة الدينية للشّعب بمشاركتهم الفعليّة في الطرق الصّوفية. وكان نفوذهم وسلطتهم يختلفان حسب شخصيّة الأمراء والعلماء المعنيين، إلا أن مكانة العلماء ضمن المثلث التقليدي، أمراء وعلماء وأمّة، استمرت ذات وزن إلى أن وقع نسف أركان المجتمع التونسي الحسيني بفعل غزو الأفكار الغربيّة أو العلمانيّة والمؤسسات المستوحاة منها. وسوف نخصص الفصول الأربعة الأخيرة من هذا البحث لدراسة ردود فعل العلماء إزاء هذه التيّارات التّاريخيّة ، إلاّ أنّه علينا قبل الانتقال إلى تناول الاطارالتاريخي أن ننظر في مسائل إضافيّة ذات طابع سوسيولوجي في الفصل القادم.

هوامش

1- C.A.O. Van Nieuwenhuijze, Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation (Leinden : Brill,1971), 581-90.

2 - انظر: René Maunier.The Sociology of Colonies (2 vols, London: Routledge & Kegan Paul,1949).

3 - انظر مقدّمة هذا البحث ، ص 20

4 - Van Nieuwenhuijze ، المصدر المذكور ، ص586

5 - نفس المصدر ، ص579و586

6 - James A.Bill, "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East, " International Journal of Middle East Studies , III (October 1972), 417-34

7 _ Manfred Halpern, The Politics of Social Change in the Middle Eaand North Africa (Princeton : Princeton University Press, 1963). Cf. Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society : Modernizing the Middle East (Glencoe, Illinois : Free Press, 1958); Monroe Berger , The Arab World'Today (New York: Doubleday, 1962) , and Raphael Patai, Golden River to Golden Road: Society, Culture and Change in the Middle East (Philadelphia : University of Pennsylvania Press,1962).

8 - H.A.R.Gibb and Harold Bowen : Islamic Society and the West the A. Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in Near East (2 vols. . London : Oxford University Press, 1957); C.E. Von Grunebaum, Medieval Islam : A Study in Cultural Orientation (Chicago: University of Chicago Press, 1946) ; Reuben Levy, The Social Structure of Islam (Cambridge University Press, 1965); and Ira Marvin Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages (Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1967).

9 _ C. Ernest Dawn, " The Rise of Arabism in Syria", Middle East Journal XVI (1962), 145 - 68.

10 _ Van Nieuwenhuijze المصدر المذكور ، ص. 590

11 _ Jean Ganiage, " La population de la Tunisie vers 1860 : Esai d'évaluation d'après les registres fiscaux", Etudes Maghrébines : Mélanges Charles-André Julien (Paris : Presses Universitaires de France, 1964), 165 - 98.

12 _ ¡Augustin Bernard, l'évolution du nomadisme (Alger : Imprimerie Orientale, 1906) 293 -94.

13 - Elbaki Hermassi, Leadership and National Development in North'Africa: A Comparative Study (Berkeley : University of California Press, 1972) 293-94.

14 _ انظر: H.H Abdul-Wahab, " Coup d'oeil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie", Revue Tunisienne, XXIV (1917) 305 - 16, 371 - 79 (in : Cahiers de Tunisie, XVIII, N = 69 - 70 (1970), 149-69).

ويتضمن هذا العدد من Cahiers de Tunisie المشار اليه أعلاه، والمخصّص لدراسة العلاقات التونسية ـ الأسبانية ، مقالين ممتازين حول المسألة الأندلسيّة ، الأول بقلم محمد الحبيب ابن الخوجة : «الهجرة الأندلسية الي افريقية في القرن 7هـ 13/ م»(ص 129-137). والثاني لـميكال دي إبالزا: Miguel de Epalza, " Recherches récentes sur les émigrations des "Moriscos" en Tunisie " (pp 139 -74);

-15 Mustapha Kraïem, La Tunisie précoloniale (2 vols.; Tunis : Société Tunisienne de Diffusion , 1973), I, 127 - 33:

- 16 Jean Duvignaud , " Classe et conscience de classedans un Payys du Maghreb : La Tunisie ", Cahiers Internationaux de Sociologie, XXXVIII (1965),

185-200.

17 _ انظر الفصل الأوّل ، الهامش 2

18 _ في وصف المميزات الأساسية للبحوث التونسية في ميدان العلوم الاجتماعيّة بشير عبد القادر الزغل وهاشمي القروي ، مثلا ، الى أنّ « كلّ هذه الأبحاث تقريبا تقتصر علي دراسة الفترة المعاصرة من تاريخ تونس » . انظر :

Zghal and Karoui, "Decolonization and Social Science Research: The Case of Tunisia", Middle East Studies Association Bulletin, VII, 3 (October 1973); 11 - 27.

19 _ تجد من بين أدقّ الأوصاف للمجتمع التونسي خلال القرن التاسع عشر:

Henri de Montéty, "Vieilles familles et nouvelle élite en Tunisie" Documents sur l'évolution du monde musulman n 3 (8 août 1940), 1-24; André Demeerseman, "Catégories sociales en Tunisie au XIXlè siècle, d'après la chronique de A.Ibn Abi --Diyaf", Ibla, XXX, n 117 (1-1967), I-12; XXXII n 123 (1-1969), 17-36. XXXIII, n 125 (I-1970), 69-101; Mustapha Kraïem, op.cit; L.Carl Brown, The Tunisia of Ahmad Bey (Princeton : Princeton University Press, 1974); Nicholas S.Hopkins, " Traditional Tunis and Transformations " in S.Benett et al (eds), The Impact of Modernization on Peasant Societies (New York Academy of Sciences, 1974).

20 _ ديميرسمان ، المصدر المذكور ، نفس الصفحة

21 _ سوف نعرض لمسألة تراتب الطبقات والانقسامات الأخرى في سلك العلماء في الفصل المقبل ، ونركّز في هذا الفصل على العلماء ككتلة موّحدة في علاقتها مع فئات أخرى من المجتمع التونسي.

22 _ محمّد الخضر بن الحسين ، «حياة الأمة » ، السّعادة العظمى ، عدد 6 ،16 ربيع أوّل ، 1322، 81 _ 84

23 _ ابن خلدون ، المقدّمة ، II ، ص

24 _ راجع Leon Carl Brown, "The Religious Establishment in Husaynid Tunisia", in Nikki R.Keddie (ed), Scholars, Saints and Sufis (Los Angeles and Berkeley: University of California Press,1972) 66-67.

25 _ Hopkins, op.cit. 25

26 _ المشير ، 7 ماي 1911

27 _ محمد الطاهر بن عاشور ، أليس الصبح بقريب (تونس: الدار التونسية للنشر، 1967) ص 8.

28 _ كان كتابا البشير التواتي : كتاب مجموع الافادة في علم الشهادة (تونس : المطبعة

الرسمية ، 1311 / 1894) ، وعلى النيفر ، كتاب الدرّ المنظوم في كيفيّة كتب الرّسوم (تونس:المطبعة الرسمية 1914) يعتبران من المراجع الأساسية في ميدان وظيفة الشهادة.

29 _ هذا ما قد نخلص إليه من قراءة كتابي :

- Ch. Samaran, " Le droit musulman tunisien moderne", Handbuch der orientalistik, Supp.III (1964), p.388.

- Bahri Guiga, Essai sur l'évolution du Charaa et son application judiciaire en Tunisie (Paris : Jouve, 1930) p.82

30 _ أحمد ابن أبي الضياف ، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (8 مجلدات ، تونس: مطبعة الحكومة التونسية ، 1963 _ 66)، أ، 65.

31 _ انظر : Robert Brunschvig, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys, jusqu'au milieu du XIXème siècle", Studia Islamica,n 23 (1965), 27 -70

32 _ تجد وصفا دقيقا لهذا الحفل في «تاريخ القضاء بتونس » ، المفيد السنوي (تونس ، 1354 / 1934 _ 5)، 318 _ 32).

33 _ كانت البلاد التونسية تعدّ بضعة مدارس أجنبية (انظر :

Jean Perron, "L'enseignement en Tunisie", Notes et études documentaires, n 3235 (10 novembre 1956), I-24; F.Arnoulet, "la pénétration intellectuelle en Tunisie avant le Protectorat", Revue Africaine, vol, 98 (1954) 140-82.

إضافة إلى الأكاديميّة العسكريّة لأحمد باي . وكانت المدارس الأجنبية مخصّصة للجالية الأوروبيّة ، فيما كانت الأكاديمية لا تقبل إلاّ عددا قليلا من غير المماليك ، وكانت الزيتونة هي المدرسة الثانوية الوحيدة بالنسبة للمسلمين حتى سنة 1875

34 _ "Rapport collectif des Cheikhs-Inspecteurs de la grande Mosquée", 18 mai 1898.Archives générales tunisiennes : série, E.Carton 262, dossier 13.

35 ـ ابن عاشور ، المصدر المذكور ، ص.10

36 ـ مراسلة أحمد بن الخوجة إلى محمد العزيز بوعتور ، 29 مارس 1896،

AGT : E - 53 - 49

AGT : E - 550 - 30

37 ـ مذكرة بدون توقيع بتاريخ 29 اكتوبر 1913

38 ـ وكان هذا الموقف للعلماء يبرز كذلك بحثهم عن موارد دخل مستقلّ

39 - Brown, "The Religious Establishment in Husaynid Tunisia" p. z.

40 ـ تنسب الطريقة الشاذلية إلى أبي الحسن علي الشاذلي (توفيّ سنة 1258 م) وهو وليّ من البلاد المغربيّة وفد إلى تونس فكان أول مكان إقامته قربة شاذلة الواقعة بين تونس ومجاز الباب ، ثمّ تحوّل إلى الحاضرة واعتكف بمغارة في سفح التلّ المطلّ على مقبرة الجلاّز . وهناك بنيت أوّل زاوية شاذلية وهي لا تزال تأوي مقر الطريقة الشاذلية. ثمّ هاجر أبو الحسن علي إلى الاسكندرية فيما بعد تاركا أربعين من أتباعه في تونس ، وقد شكل أسلاف هؤلاء زعامة الفرع التونسي للطريقة الشاذلية. وفي نهاية القرن التاسع عشر أصبح والد عمر ابن المؤدب (انظر ابن أبي الضياف ، إتحاف ، ترجمة 182) الشيخ الأكبر لهذا الفرع ، ولا تزال الأسرة ، التي صارت تسمي بلحسن ، تترأسه . وقد أحصي عدد أعضاء الطريقة في مدينة تونس ، حيث توجد غالبيتهم ، بـ 50.000، انظر تقريرا حول الطريقة الشاذلية ، أعد في 1896 . 3 ـ 97 ـ AGT :D

انظر أيضا : Elmer H.Douglas . " Al-Shadhili, North African Sufi , according to Ibn-al-Sabbagh", Muslim World, vol. 38 (1948), 257 - 79.

انظر أيضا : محمّد البهلي النيّال : الحقيقة التاريخية للتصوّف الاسلامي (تونس : النجاح ، 1965) 247 ـ 248

41 ـ أسس الطريقة القادرية في بغداد ، حسب الروايات ، عبد القادر الجيلاني (توفي سنة 1166 م) ، وكانت للطريقة فروع في كل أنحاء العالم الإسلامي. وقد بدأت تعاليمها تنتشر في البلاد التونسية حتى قبل سنة 1200 م ، إلا أنها لم ترسخ لها قدم هناك إلا في النصف الثاني من القرن

الثامن عشر عندما دخل حمودة باشا (1781 ـ 1813) صفوف الطريقة بتأثير الشيخ علي بن عمر الشايب الذى تلقى تعاليم الطريقة في مكة عند قيامه بمناسك الحج هناك. وقد بنى الباي زاوية للشيخ الشايب في مسقط رأسه بمنزل بوزلفة في الوطن القبلي ، وبعد وفاة الشايب أصبح تلميذه محمّد الامام المنزلي شيخا للطريقة ولزاوية منزل بوزلفة التي كانت «الزاوية الأم» للطريقة ، ومنها تفرّعت عدّة زوايا في كل أنحاء البلاد ، إلا الزاوية القادرية في الكاف التي استقلّ بتأسيسها محمد بن عمّار الميزوني وكان لها دائرة نفوذها الخاصة. وقد بقيت زعامة الطريقة عامة بين أيدي أسرة الإمام المنزلي مدة ثلاثة أجيال على الأقل ، إلاّ أن مقرها نقل إلى العاصمة في نهاية القرن التاسع عشر ، عندما أصبح محمد بن شعبان شيخها الأكبر ، وكانت أسرته تهيمن على الزوايا القادرية الاثنتي عشر بمدينة تونس. وقد كتب المراقب المدني بتونس في تقرير له : «تعد هذه الطريقة 15000 تابع في كامل الايالة وتملك عددا كبيرا من الزوايا ، ولها نفوذ بالغ في كلّ مدن البلاد » : مذكّرة من المراقب المدني الي ريني ميلي بتاريخ 24 جويلية 1896، 3 ـ 97 ـ AGT : D انظر أيضا النيّال ، المصدر المذكور ، ص .320

42 ـ أسّس الطريقة الرحمانية الشيخ عبد الرّحمن القجطولي (توفيّ سنة 1793) من قرية قجطولة الجزائرية ، وقد نفذت هذه الطريقة إلى تونس من ثلاثة أطراف : فقد أسّس يوسف بن حجّار زاوية لها في الكاف ، والبشير المغري زاوية أخرى في تونس ، ويرجع الحادثان إلى حوالي سنة 1800. وكان المنفذ الثالث للطريقة هو أهمّها، فقد كان للرحمانية فرع هام في بسكرة (في الجزائر) وعلي رأسه الشيخ محمد بن عزوز (خلفا لشقيق المؤسس نفسه) ، فرّ إلى نفطة عندما احتل الفرنسيون بسكرة في 1843 ، وهناك أسس زاوية أصبحت مقرا للطريقة بالنسبة للجنوب التونسي وشرق الجزائر. وبعده جاء قريب له ، علي بن عمر ، الذي خلفه بدوره ابن محمد بن عزوز ، وهو مصطفي بن عزوز الذي ذاع صيته (انظر ابن أبي الضياف، اتحاف ، ترجمة 370). وفي 1896 كانت فروع الطريقة العديدة في تونس تعدّ أكثر من 80.000 من الاخوان (ومن بينهم قبائل بأكملها). انظر التقرير حول الطريقة الرحمانية : AGT - D - 97 - 3

انظر أيضا : النيّال ، المصدر المذكور ، 336 - 39 . وانظر كذلك :

De Lartigue, Monographie de l'Aurès (Constantine : Marle-Audrino, 1904), 371- 78:

43 ـ أسس الطريقة التيجانية أحمد التيجاني (توفّي سنة 1815) في غرب الجزائر ، ويرجع الفضل إلى حدّ كبير في دخول هذه الطريقة إلى تونس إلى

الباش مفتي الموقّر ابراهيم الرياحي (انظر ابن أبي الضياف اتحاف ترجمة 74) فعندما أوفد هذا الأخير من طرف حمّودة باشا في مهمّة ديبلوماسية إلى المغرب في 1803 ، قام بزيارة أحمد التيجاني الذي عينه لنشر طريقته في تونس ، فأسس الرياحي أوّل زاوية تيجانية في العاصمة في 1816 ، وبعد وفاته أمر محمد باي ببناء الزاوية ذات الشكل الموريسكي الرائع في نهج سيدي ابراهيم لتأوي ضريحه. وقد انتشرت الطريقة بسرعة ويعود ذلك إلى حدّ ما إلى هيبة وشخصيّة الرياحي ، فقد صار لها أتباع من الأسر المرموقة في العاصمة وفروع في المدن الكبيرة في البلاد. وفي 1896 كانت لا تزال تحت زعامة أحد أبناء الرّياحي ولها أكثر من 13.500 تابع. انظر التقرير حول الطريقة التيجانيّة في :
AGT - D _ 97 _ 3

وانظر أيضا :

Jamil Abun-Nasr, the Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World (London: Oxford University Press,1965).

44 ـ أسس الطريقة العيساويّة محمد بن عيسى الفهري (توفّي سنة 1527) في بلاد المغرب ، وقد عرفت بالطّابع المفرط الذي يطبع أفكارها ، وهي تشمل الرقص العنيف والمشي على الجمر وضرب الصّدر بالسيوف وأكل العقارب الحيّة أو لحم العنز الحيّ. وقد أسّس أول زاوية عيساوية في نابل (الوطن القبلي) الشيخ الأكبر الأوّل للطريقة في البلاد وهو محمد الهاشم. وفي سنة 1896 كان أحد أحفاده، حميدة بن محمد بن على الهاشم هو الذي يترأس الطريقة ، وقد خلفه في حوالي سنة 1900 الباش مفتي المالكي أحمد الشريف. وكانت الطريقة في ذلك العهد تعد 144 زاوية وأكثر من 37.500 من الاخوان في البلاد التونسية ، لكنها إذ كانت تشمل بصورة خاصّة العناصر من غير المثقفين والأميين في المجتمع ، لم يكن يعدّ لها شأن كبير. انظر التقرير حول الطريقة العيساوية 3 ـ AGT : D _ 97 وانظر أيضا النيال ، المصدر المذكور ، 334 - 36 .

René Brunel, Le monochisme errant dans l'Islam (Paris,1955).,

45 - تجد تراجم هؤلاء الأولياء وآخرين غيرهم في كتاب النيال ، المصدر المذكور

46 ـ نفس المصدر ، 185 ـ 96

47 ـ محمد الفاضل بن عاشور ، تراجم الأعلام (تونس : الدار التونسية للنشر 1979) ص.73.

48 ـ لقد تبيّن لصاحب هذا البحث ، بعد التحرّي من مصادر مكتوبة

وشفوية، أن نصف علماء العاصمة (عددهم 128) والقضاة في المدن الداخلية (وعددهم 143) كانوا إخوانا في الطرق. ولا شك أن نسبة هؤلاء كانت في الواقع أكثر من النصف ، ذلك أنه لم تتوفر لدينا معلومات حول 30 % من الشيوخ. وإضافة إلى ذلك ، ونظرا لقلة اعتبار الطرق اليوم ، فإن بعض أحفاد العلماء أنكروا أن يكون هؤلاء الأخيرون قد انضموا إلى الطرق الصوفية في الوقت الذي تدل فيه وثائق مكتوبة بأنّهم كانوا شيوخا أو مقدّمين صوفيين.

49 - محمّد مناشو : مجموع قمع التعصب نحو أعداء التيجانية بالمشرق والمغرب (تونس : المطبعة الرّسمية ، 1926) ص. 31

50 - Brown, "The Religious Establishment in Husaynid Tunisia" , p.80

51 - في بداية القرن التاسع عشر ، رفض علماء تونس جماعيّا دعوة رسميّة من الوهابيين إلى كلّ المسلمين لمساندة المذهب الوهابي ، وقد كتب عالم تونسي تفنيدا لهذه الحركة. (براون ، في مقاله : «المؤسسة الدينية في تونس في عهد الحسينيين » ، يورد اقتباسات من كتاب ابن أبي الضياف ، اتحاف ، III ، 60 _75) إلا أنه ينبغي التذكير بأن حركة سلفية قد ظهرت بالفعل وتصوّرت في ثلاثينات هذا القرن) انظر :

G. Zawadowski, "Situation de l'Islam d'entre les deux guerres (1918 - 1939). " En Terre de l'Islam (Lyon), VII (1943), 78 -100.

52 ـ انظر التقرير حول الطريقة السنوسية في البلاد التونسية :

AGT : E - 550 - 30

53 ـ هذا ماأكده ، مثلا ، على بوشوشة ، رئيس تحرير الصحيفة الاصلاحية : الحاضرة ، في مقابلة مع ممثّل صحيفة لاديباش تونيزيان (25 مارس 1903) ، إذ قال «إنّ الركيزة التى قامت عليها الطرق الدينية لا تشوبها شائبة » ، مضيفا : «وإذا ما حصلت تجاوزات مؤسفة ، فإنّ اللّوم لا يقع على الطرق في حدّ ذاتها ، بل على تقصير الانسان » وأشار بوشوشة إلى الاخوان العيساويين بأنهم يأثمون في حق الطرق.

54 ـ في 1902 كتب محمد شاكر ، مدرس شاب في صفاقس ، جلب شهرة لنفسه بالتّهجّم على عبادة الأولياء وزيارة قبورهم في 1902، وقد ذهب الاعتقاد إلى أنه تأثّر بمقالات الصحيفة الاصلاحية المصرية : «المنار». وأكد في مقال أن هذه العادات هي « بقايا عقائد وثنيّة تسرّبت إلى ديانة الاسلام » (لادبياش تونيزيان ، 11 جانفي 1903) . وقد ثارت ثائرة المجلس الشرعي في صفاقس لهذه الأقوال فأطرد شاكر من منصبه في التدريس. وسنتعرّض لقضية الثعالبي في الفصل السادس من هذا البحث.

الفصل الثالث

التراتب الاجتماعي والحراك الاجتماعي داخل المؤسسة الدينية التونسية

حاولنا في الفصل السابق وصف دور العلماء ومنزلتهم في المجتمع من حيث هم علماء، وسنحاول في هذا الفصل توضيح الاختلافات ونمط التراتب والسيرورة الاجتماعيّة القائمة أو التي تحدث بين أفراد المؤسسة الدينيّة. وقد أشرنا في المقدّمة إلى أنه يمكن أن يكون سلك العلماء موّحدا في المذهب ومختلفا بشدّة في المراتب الاجتماعيّة كما هو الحال في تركيا العثمانية حيث كانت المؤسسة الدينية منقسمة بوضوح إلى « فئة عليا » و«فئة سفلى»، أو يمكن أن يكون مختلفا في المذهب ومتجانسا إلى حد ما في المرتبة، كما هو الحال في مصر حيث كانت أغلبية العلماء لها خلفية اجتماعية مشتركة . وكان المثال التونسي يشكل نموذجا وسطا على المستويين المذكورين. عكس سلك العلماء في العاصمة مثالا مصغّرا للمجتمع مع خلوه طبعا من ممثلين عن اليهود والأوروبيين وأيضا غياب يكاد يكون عامّا لأبناء القبائل الفقراء والفلاحين العاملين بالحصّة مثل الخماسة. إلا أنه كانت توجد فوارق بين العلماء الحنفيين وهم من أصل تركي والمالكيين وهم من أصل «عربي» وكانت المؤسسة الدينية التونسيّة وإن لم

تكن من نمط أحَديّ على غرار المثال التركي تنطوي على مراتب داخليّة. وتشمل المؤشرات على المرتبة والأصول الجغرافية للعلماء ومهن الآباء والوضع الخاص لبعض أسر العلماء وأنماط المصاهرة بين العلماء ، وربما كان أفضل هذه المؤشرات وأجلى مظهر للتراتب هو الحراك الاجتماعي داخل سلك العلماء.

الاختلافات

رغم أنّ الاختلافات بين «النخبة التركية » و«الجماهير العربية » كانت قد ضعفت إلى حدّ كبير في عام 1870، مع ذلك فإن مذهب العالم هو مؤشر على أصله العرقي ، لكن مسألة الانتماء إلى مذهب فقهي يرمز إلى ما هو أكثر من مجرّد الذاكرة التاريخية، بل كان يمثّل مصالحة تاريخيّة لم تنجز بصورة كاملة. وكانت هذه المسألة تثار دوريّا، وكما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول، فإن العائلة الحسينية كانت قد اعتنت بالمذهب المالكي على مرّ السّنين الذي أصابه الوهن في الماضي ثم صار في مرتبة تكاد تكون متكافئة مع المذهب الحنفي. كانت وظائف التدريس الرسمية بالزيتونة تنقسم بالمساواة بين المدرسين الحنفيّة والمالكية وكان لكل مذهب مجلسه الذي يختصّ في بحث المسائل الفقهيّة دون غيرها.إلاّ أن الحنفيين ظلوا يحتفظون ببعض مظاهر التفوّق فقد كان المفتي الأكبر بينهم يلقّب بـ « شيخ الإسلام » و يعتبر عميد سلك العلماء بأجمعه، وكان الباش مفتي المالكي تابعا له شكليّا ، يمشى وراءه في الاحتفالات العموميّة. ولم يكن المالكيون يسعون صراحة إلى الحصول على المساواة التّامة أو على التفوّق لكنّ وضعهم كأغلبيّة وكذلك ما أدت إليه التّطورات التّاريخيّة من تونسة متزايدة للنظام الحسيني ولفئة البيروقراطية به جرّت إلى تعزيز مكانتهم حتما. ويبدو أن بعض الحنفيين كانوا يصرّون على المحافظة على بعض شارات تفوقهم المتبقية ، كما توحي بذلك رسالة كتبها شيخ الإسلام أحمد بيرم [(1)].

وتجدر الإشارة إلى اختلافين إضافيين بخصوص الانتماء الاثنينيّ ـ أو ربما كان ذلك يرجع ببساطة إلى شجرة النسب ـ بين العلماء المالكية. فقد كان القرن السابع عشر فترة فقر ثقافي بشرقي المغرب فوفد إلى مدينة تونس علماء وفقهاء أندلسيون (أتوا مباشرة من أسبانيا أو عبر مراكز مثل فاس وتلمسان من بلاد المغرب). ولم يلبثوا أن أصبحوا يهيمنون على ميدان العلم شأنهم شأن الحرفيين المورسكيين الذين فرضوا سيطرتهم في مجال الحرف [(2)] ، وبقيت العلاقات بين العلماء المالكيين بحاضرة تونس متوتّرة طيلة قرن على الأقل بعد ذلك بسبب الهيمنة الأندلسية على المؤسسة الدّينية.

والاختلاف الثاني مردّه أنّ بعض العلماء كانوا يطالبون وينعمون بتقدير ووضع خاص لأنهم من الأشراف أي من سلالة الرسول وكان الأشراف (وليسوا كلهم من العلماء) منظمين في نقابة تحت رئاسة نقيبهم. وكان هذا الأخير من العلماء في غالب الأحيان، وتستمرّ هذه الخطة لعدّة أجيال في نفس الأسرة. ولا ينبغي أن نبالغ في دلالة الاختلافات في المذهب والأصول العرقية كما لا ينبغي أيضا أن نتجاهلها ، فقد كانت هذه الاختلافات قائمة بالفعل وإن لم تكن دائما ظاهرة جليّة وهي بمثابة مؤشرات على منزلة العلماء وكانت أحيانا مصدر توتر.

الاختلافات حسب الأصل الجغرافي

كان هناك اختلاف هام آخر موثّر في العلاقات والتّطوّرات داخل سلك علماء مدينة تونس وقوامه الاختلاف بين البادية والحاضرة، وهو جانب من الحياة في شمال افريقيا كان سجله وناقشه عدة ملاحظين ابتداء من ابن خلدون. لأغراض هذه الدراسة نوضح بأن مصطلح « حضري» يشير أساسا إلى ابن العاصمة و«بدوي» يشير إلى أبناء بقيّة البلاد التونسيّة بما في ذلك حتى المدن الكبيرة نسبيا. فبعد أن اتّخذ الحفصيون (1207 - 1574) تونس عاصمة لملكهم أصبحت مؤسسات العلم وهيئات الحكومة تتمركز فيها

أكثر فأكثر على حساب مراكز دينية ذات ماض مجيد مثل القيروان والكاف اللذين التحقا تدريجيا ببقية المناطق الداخلية. وأصبحت هيمنتها على التّعليم الدّيني العالي بشرق المغرب أمرًا مؤكّداً مع بداية القرن التاسع عشر. وكان تحويل جامع الزيتونة على مراحل إلى جامعة يعكس هذا التطوّر في أسبابه ونتائجه. وتكرّست هيمنة العاصمة فيما يتعلق بالشرع الإسلامي وبلغت ذروتها بصدور قانون في السبعينيات جعل من المجلس الشّرعي بالعاصمة محكمة استئناف يؤول إليها النظر في الأحكام الصادرة من القضاة والمجالس الشرعية في باقي البلاد. ونتيجة لهذا التطور صارت مدينة تونس مقصد طلاّب العلم ومطمح الراغبين في تولي المناصب الدينية العليا يؤمونها من كافة أنحاء شرق المغرب.

وهكذا نجد واحدا من خمسة طلاب بالزيتونة ـ البالغ عددهم ثمانمائة طالب ـ من تونس الحاضرة، وذلك طيلة القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين ، وكانت الأغلبية الكبرى تأتي من خارج العاصمة. ويلقّب التّونسيون غيرهم بازدراء بالآفاقيين. وكانت تسميّة آفاقي لها دلالة غير مستهجنة إذ هي تعني في الأصل الانتساب بالولادة أو الإقامة إلى المناطق خارج العاصمة، لكنها تعكس أيضا موقف سكان العاصمة المتكبّر تجاه غيرهم. وكان عدد كبير من علماء الدّاخل يعودون إلى مواطنهم الأصليّة إثر استكمال دراستهم ، ويتولّى بعضهم وظائف بالسّلك الديني المحلّي إلا أن أكثرهم طموحا كانوا يبقون بالعاصمة التي كادت تحتكر الخطط الدينية الأكثر هيبة والأوفر دخلا ، فكان بعض الآفاقيين يتمكنون من أن يصبحوا مدرّسين بجامع الزيتونة أو حتى قضاة بالمجلس الشرعي وبذلك ينضمون إلى سلك علماء تونس الموفور الاحترام.

وفي الفترة الممتدة من 1873 إلى 1915 كان ستة عشر عالما من جملة 128 الواردة أسماؤهم في الملحق 1 أي نسبة 13 % منهم من غير مواليد العاصمة. وقد أطلق عليهم التونسيون تسمية جامعة هي « الآفاقيون » مع

أنهم من مناطق جغرافية مختلفة مثل الجزائر وجربة والجريد والسّاحل ووادي مجردة. وكان شيخان من هؤلاء الشيوخ الستة عشر ولدا خارج البلاد التونسية : العربي المازوني من قرية مازونة من مقاطعة قسنطينة ومحمد القرطبي المولود أيضا بالجزائر رغم نسبته الأندلسية. أمّا باقي العلماء الآفاقيين فيأتون من أماكن تونسية مختلفة : عمر بن عاشور من جربة، وخليفة بن عروس ومحمد الخضر بن حسين من نفطة ، وعثمان بن المكى من توزر، ومحمّد النّخلي من القيروان، وعمّار بن سعيدان من قرية جلاص قرب القيروان ، ومصطفى رضوان من سوسة، وسالم بوحاجب من قرية بنبلة قرب المنستير، وأحمد جمال الدّين من قرية بني خيار قرب نابل، وعمر بن الشّيخ من رأس الجبل وعلي بن الحاج من قرية قرب ماطر، وصالح بن فرحات وعلي الشنوفي من نواحي تبرسق ، وأحمد الورتتاني من جهة الكاف. فالعلماء الآفاقيون يأتون هكذا من أماكن مختلفة من البلاد التونسية ومن شرق الجزائر.

لم يكن العلماء الرّيفيون في أي حال من الأحوال ينتمون إلى أسر تهيمن على النّشاطات المتصلة بالعلم والقضاء الشرعي في مواطنهم الأصلية، لكنهم فيما يبدو لم يكونوا ينتمون إلي أدنى الدّرجات الاجتماعيّة والاقتصادية في المجتمع. ويروى أن عائلات ثلاثة شيوخ آفاقيين عل الأقل ـ محمد الخضر بن حسين وعثمان بن المكي ومصطفى رضوان ـ كانت لها أملاك ذات شأن ، كما يبدو أن عائلات بقيّة الآفاقيين كانت على درجة من اليسار المادي وفق المعايير المحليّة، فقد كان محمد النخلي ـ الذي تزوج ابنة عامل القيروان ـ ابن تاجر عطور، وكان عمر بن عاشور ابن تاجر توابل. أمّا أبوا مصطفى رضوان ومحمد الخضر بن حسين فهما علاوة على كونهما مالكين عقاريّين يشتغلان على التّوالي صانع أسلحة وشيخا لأكبر زاوية للرحمانيّة بتونس. وكان والد أحمد جمال الدّين يشغل عدلا ومؤدبا. أمّا العالم الوحيد من منبت قبلي فهو أحمد الورتتاني وهو ابن شيخ قبيلة ورتتان.

وكان باقي العلماء الآفاقيين من آباء يعملون في الزراعة وإن تعذّر علينا معرفة حجم ممتلكاتهم ، بل حتى معرفة إذا كانت لهم أملاك ، باستثناء واحد وهو عثمان بن المكي الذي وصفه أحد أحفاده بأنه كان من الملاّك الكبار نسبيا. إلاّ أنه يرجّح أنهم جميعا كانوا يملكون بعض الأرض على الأقل إذ يصعب أن نتصوّر إمكانيّة حصول خماس على دخل كاف ليوفر نفقات العيش والدّراسة لمدّة ثماني سنوات أو أكثر لأحد أبنائه وأن يستغني عن أعماله في الزراعة. وكثيرا ما يوصف سالم بوحاجب بأنه عالم تونسي وصل إلى قمّة المجد وهو من منبت متواضع للغاية، غير أنّ والد بوحاجب تمكّن من أن يوفّر لاثنين من أبنائه على الأقل تعليما بجامع الزيتونة (وهما سالم وأخوه محمد الذي شغل وظيفة إدارية مهمّة بتونس . وعلى أية حال وبما أن أبناء العاصمة قد نظروا إلى الأصل الريفي لهؤلاء الشيوخ ـ قبل مهنة الأب وظروف العائلة ـ وهو العامل الأكثر أهميّة في اعتبارهم ووصفهم فإننا (لأغراض إحصائية على الأقل) سنشير إلى العلماء الآفاقيين بوصفهم مجموعة فرعية متميزة من بين علماء العاصمة.

الاختلافات حسب مهنة الأب

ولد العلماء الباقون أي 102 بالعاصمة [3] ويمكن (لأغراض إحصائية) تقسيمهم حسب مهنة الأب إلى أربع فئات : بلدي ومخزني ووظيفة دينية ثانوية وعالم من الصنف الأول. وكما سبق أن ذكرنا فإن مجموعة البلدية ـ بما فيها التجار والحرفيون والملاّك العقاريون الذين يحصلون على ريع ـ قد وصفت أحيانا بأنها المرادف التونسي للبورجوازية الأوروبية، وقد تكون هذه المقارنة صحيحة نسبيا إذا أخذنا حالة أوروبا فى القرون الوسطى، لكنها قد تجر إلى أخطاء إذا تعلّق الأمر بأوروبا في القرن التاسع عشر. ذلك أن منطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا لم تعرف الثورات المالية والصناعية التي كانت السبب الرئيسي في ظهور الطبقة الوسطى الأوروبية. وعلى أيّة حال فإنّ مصطلح «بلدي» (الذي هو تحريف للفظ بلدي العربي الذي يعني قاطن

البلدة) يحمل في الاستعمال التونسي معنى خاصا لـ « نخبة اقتصادية حضرية» ، وقد يعكس استعمالا تركيا للكلمة العربية. أمّا في لغة سكان المغرب الأقصى فإن « بلدي » يعني «ريفي» بينما يعني في استعمال سكان القاهرة شخصا ينتمي إلى أسفل درجات المجتمع الحضري. كان عدد كبير من الأسر التّونسية المشتغلة بالتجارة أو بالحرف من أصل أندلسي، بينما البعض الآخر من سكان صفاقس والقيروان وفدوا إلى تونس في الفترة الحفصية أو بعدها بسبب الأهمية السياسية والاقتصادية المتزايدة للعاصمة. والبعض الآخر من هذه العائلات من أصل تركي اشتغلوا في التجارة أو في الحرف ودخلوا عن طريق المصاهرة إلى القطاع الاقتصادي. وهكذا فإن العائلات البلدية في نهاية القرن التاسع عشر هي عائلات عاشت في تونس منذ عدّة أجيال وتعتبر تونسيّة بدون أدنى شك.

ومن بين العلماء الـ 128 الواردة أسماؤهم في الملحق [1] هناك ستة وعشرون أي 20 % يمكن أن يصنف أباؤهم ضمن فئة البلديّة ، أربعة عشر منهم من الحرفيين : عشرة منهم من الشّواشين [4]، وكان والدا محمد البناني والشاذلي الجزيري (تحريف من الجزائري) حرائريين، وكان والد الحبيب الميهوب صانع مرايا، وكان والد إسماعيل الصفائحي حدّادا، وسبعة آخرون من العلماء أبناء تجار : كان آباء محمّد النيفر والطاهر الثاني النيفر والطاهر السقاط بائعي عطور ، وأبَوَا الصادق المحرزي وعثمان الشامخ تاجري حرير ، و محمد العنابي ابن تاجر حبوب ، وأحمد كريم ابن تاجر زبيب. وكان خمسة علماء تونسيين آخرين أبناء ملاك عقاريين كبار وكان ثلاثة منهم (آباء الطاهر بطيخ والشاذلي بن صالح ومحمد السّماتي) يشتغلون أيضا بالزراعة في أراضيهم، بينما كان أبوا محمد بن شعبان والشاذلي الصدّام يقتصران على تأجير أملاكهما بالمدينة. وتجدر الملاحظة أن ستة عشر عالما من أصل ستة وعشرين بلديا (ومنهم جميع أبناء الشّواشين باستثناء واحد) كانوا حنفيين وهم بالتّالي من أصل تركي.

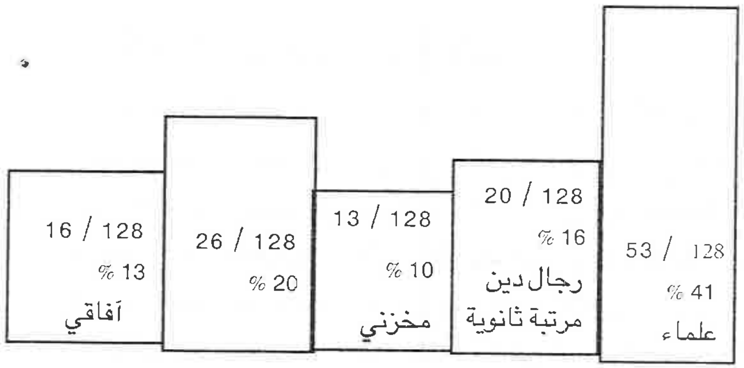
وكان ثلاثة عشر عالما من مجموع الـ 128أي 10 % يشغل آباؤهم وظائف إدارية أو عسكرية. وتشير عبارة أهل المخزن أساسا إلى البيروقراطيين من أصل أهلي عربي، لكن مع حلول القرن التاسع عشر صارت أغلبية الضباط العسكريين التونسيين تقوم بوظائف إدارية بحتة، وهي بهذا المعنى تشكل جزءا من البيروقراطية وبالتالي فإن آباء العلماء الذين كانوا ضباطا في الجيش رغم أنهم ينحدرون في الواقع من أصل مملوكي أو كلوغلي (أبناء زيجات من آباء انكشاريين وأمهات تونسيات) ندرجهم ضمن فئة المخزنيين. وكان آباء حسن بن يوسف وحمدة الخوجة والصادق صفر ضباطا عسكريين في الواقع، بينما كان والد محمد بن يوسف ضابط شرطة الباي، وكانوا جميعهم بالطّبع من أصل تركي أو شركسي كما هو الحال بالنسبة لواحد: أحمد بن مراد الذي كان يشغل وظيفة قاضي الفريضة وواحد : محمد بيرم الذي كان في وظيفة ما بالادارة ومالكا عقاريا ثريا فـي نفس الوقت.

وكان الشيوخ السبعة المتبقون الذين دخلوا ميدان العلم من المخزن مالكيين. ويروى أن والد مصطفى بوخريص كان موظّفا في الادارة بينما كان والد قريبه أحمد بوخريص يشغل خطّة باش كاتب. وكان علي السنوسي والطيب السيالة ابنين لموظفين إداريين يعملان في نفس الوقت وكيلين على أوقاف الحكومة ، وكان جد الشيخ السّيالة شيخ المدينة. وينحدر محمّد الستّاري من أسرة مخزنية قديمة من أصل أندلسي وكان أبوه موظفا، وكذلك كان الطاهر الثاني ابن عاشور الذى كان والده مالكا عقاريًا ثريا ورئيسا لإدارة الأوقاف ينتمى إلى عائلة أندلسية من الأشراف. وأخيرا كان والد محمد العزيز جعيط مدرّسا في الزيتونة ترك التدريس للادارة وصار في آخر حياته وزيرا أوّل.

وهناك مجموعة أخرى من العلماء التونسيين كان شغل آباؤهم وظائف متواضعة في المؤسسة الدينية ـ مثلا مدرسين مساعدين بالزيتونة وعدولا

وأئمة مساجد أو عاملين بالمساجد. وكانوا بالتالي لا يعدّون من العلماء بالمعني الحصري لكلمة علماء. وكما أشرنا إلى ذلك في الجدول [5] كان في هذه الفئة عشرون شيخا يمثلون نسبة 16% من المجموع. منهم ثلاثة عشر يعمل آباؤهم في القضاء الشرعي كشهود عدل أو كوكلاء [6]. كان مصطفى البارودي وحسن النيفر ومحمد النّجار والطيّب السبعي ومحمد الشريف أبناء مدرسين من الطبقة الثانية أو الثالثة وكان والد محمد القصّار يعمل مزوالا بجامع الزيتونة وهي وظيفة زاولتها عائلة القصّار لمدّة أجيال. أمّا والد محمد بن محمد بيرم فلم نتوصل إلى معرفة وظيفته على وجه الدّقة وإن كانت من طبيعة دينية.

جدول رقم 3 العلماء التونسيون 1873ـ1915
تصنيف حسب الأصل الجغرافي أو مهنة الأب



الترّاتب في سلك العلماء بتونس

كان 53 من العلماء أبناء علماء أي 41 % من المجموع ، وكانوا كما هو متوقع وكما سنبينه فيما بعد يحتلون مكان الصدارة في المؤسسة الدينية، مع العلم أن العلماء في جملتهم يحتلون مكانة بارزة في المجتمع التونسي

إلى جانب نخب أخرى. ولا شك أن العلماء أصناف : أ) العلماء من أصل ريفي . ب) العلماء من أصل بلدي. جـ) العلماء من أصل مخزني. د) العلماء أبناء رجال دين من مرتبة ثانوية. هـ) العلماء أبناء العلماء الكبار. هذا التصنيف ليس سوى تحديد لغرض منهجي القصد منه دراسة تراتب العلماء والحراك الاجتماعي فيهم، والواقع أن هذه الأصناف ليست موحدة إلاّ جزئيا إذ يمكن تمييز درجات إضافية فيما بين كل أفراد صنف. فلم يكن العلماء من أصل مخزني مثلا يتمتعون بنفس الاحترام بالنظر إلى تفاوت نفوذ أسرهم المنجر عن التراتب داخل البيروقراطية ذاتها ، فمن الطبيعي أن يحظى عالم أبوه جنرال أو وزير أوّل بهيبة تفوق ما يحظى به زميله ابن كاتب الإدارة.

وبنفس الصورة نرى بين صنف البلديين تفاوتا يعكس التفاوت بين الحرف المختلفة، إذ كانت هذه تخضع إلى مراتبية واضحة يحتل بمقتضاها الحدّادون والإسكافيون والسّرّاجون أي صانعو السّروج مكانة دون مكانة العطّارين والشّواشين (7) . وكانت هذه الفوارق تنعكس على العلماء أبناء الحرفيين وخاصة على أبناء الجيل الأوّل منهم، فليس من باب الصّدفة أن يرتقي أبناء العطارين والحرائريين والشواشين إلى أعلى مناصب المؤسسة الدينية في يسر بالمقارنة مع أبناء الحدادين أو الاسكافيين الذين نادرا ما نجد علماء منهم . وكان إسماعيل الصفائحي استثناء، لكنه كان ابن حداد الباي بالذّات وعلى النمط نفسه يوجد تفاوت بين أبناء العلماء الكبار مردّه شخصيّة الآباء، وكذلك رسوخ الأسرة في ميدان العلم وتوليها لعدد أكبر من المناصب بالإضافة إلى اعتبارات أخرى.وكان أبناء زعماء دينيين مشهورين مثل إبراهيم الرياحي وأحمد بن حسين الكافي (8) يحظون بتقدير فائق، ولكن بصورة عامة كان تقدير أبنائهم من الجيل الثاني دون ما يناله أبناء الأسر الدينية التى أنجبت علماء وقضاة على مدى أكثر من قرن. وبهذا الصّدد نسجّل أن المؤسسة الدينية في تونس ضمت عددا من « الأسر العلمية » يجدر الاهتمام بها والوقوف عندها .

وفي باب رسوخ القدم في العلم ربما عدت الأسرة البيرمية (9) من الخمس أو الستّ أسر علمية تونسية المرموقة أكثر. لقد وفد مؤسسها بيرم إلى تونس ضابطا في الجيش العثماني تحت قيادة سنان باشا الذي هزم الأسبان وأطردهم من البلاد في 1574. وتزوج بيرم هذا ابنة عالم تونسي وصارت الأسرة منذ ذلك التاريخ متخصصة في الشؤون الدينية. وكان محمد بيرم الأول أول باش مفتٍ حنفي في 1757 كما ترأس المجلس الشرعي الحنفي واستمر هذا المنصب حكرا على أبناء الأسرة إلى وفاة محمد بيرم الرابع (توفي 1861) وكان هذا الأخير أوّل زعيم ديني تونسي تلقب بـ « شيخ الإسلام » .وفي الفترة الممتدة من 1873 الى 1915 أنجبت الأسرة البيرمية سبعة علماء من بينهم شيخان للاسلام كما احتكرت إمامة جامع سيدي يوسف وكان منهم أئمة بعض الجوامع الكبيرة مثل جامع حمودة باشا وجامع باردو.

وهناك عائلة جاءت هي أيضا من تركيا بعد عائلة بيرم بقليل ثم صارت أكبر منها في أواخر القرن التاسع عشر وهي أسرة ابن الخوجة (10) وهي تضم فرعا لها اشتهر باسم ابن مراد . كان مؤسسها على ما يروى قاضيا في الجيش التركي. وفي فترة لاحقة تمكّن محمد بن الخوجة (توفي 1862) من أن يصبح شيخ الإسلام واضعا بذلك حدّا لاحتكار البيارمة لهذا المنصب الذي يعني في نفس الوقت الباش مفتي حنفي وشيخ الإسلام (11). وفي فترة (1873 ـ 1915) أنجبت هذه الأسرة مع فرع ابن مراد ثلاثة عشر عالما من بينهم اثنان توليا خطّة شيخ الإسلام. وقد جرت العادة بأن يكون إمام جامع محمد باي المرادي من بينهم وكذلك صار الأمر ابتداء من 1875 بالنسبة لجامع صاحب الطابع.

وكان « بيت النيفر » (12) أسرة مالكية تضاهي من حيث الحجم أسرتى بيرم وابن الخوجة .وهى من أصل مصرى تدعى أنها من أصل شريف، بعد أن نالت شهرة في تجارة العطور بصفاقس، انتقلت في النصف الثاني

من القرن الثامن عشر إلى تونس. كان أحمد النيفر (توفي 1865) تاجرا ورعا وثريا حجّ ثلاث مرات ، وعرف بأنه يتلو القرآن كاملا كل يوم. أنجب خمسة أبناء صار ثلاثة منهم علماء وكان أحدهم صالح النيفر (توفي 1873) يشغل خططا مرموقة مثل خطة باش مفتِ مالكي وإمام أول بجامع الزيتونة في نفس الوقت . وفي فترة (1873 - 1915) أنجبت أسرة النيفر اثني عشر عالما من بينهم ثلاثة أعضاء بالمجلس الشرعي المالكي ، لكن لم يتول واحد منهم خطة باش مفتِ مالكي بعد صالح النيفر إلى ما بعد الحرب العالميّة الأولى. وكانت أسرة النيفر تحتكر إمامة جامع أبي محمد وجامع سيدي يحيى وكذلك جامع باب البحر بعد 1875.

وكانت أسرة الشريف / محسن أسرة علم مالكية كبيرة قد احتكرت إمامة جامع الزيتونة منذ بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. وكانت إمامة الجامع الأعظم الهدف الأوّل لهذه الأسرة رغم أن أحمد الشريف تولى خلال الفترة الممتدة من 1885 إلى سنة وفاته في 1919 الخطط الأربع التالية : باش مفتِ مالكي وإمام أول في جامع الزيتونة ونقيب الأشراف والشيخ الأكبر للطريقة العيساوية بالبلاد التونسيّة. أنجبت هذه العائلة خلال فترة (1873 ـ 1915) تسعة علماء إلاّ أنّ الشيوخ من فرع محسن لم يشغلوا إلاّ خطّة إمام ثان بجامع الزيتونة وذلك بعد وفاة محمد محسن في 1872 واستمر هذا الحال إلى ما بعد الحرب العالميّة الثانيّة.

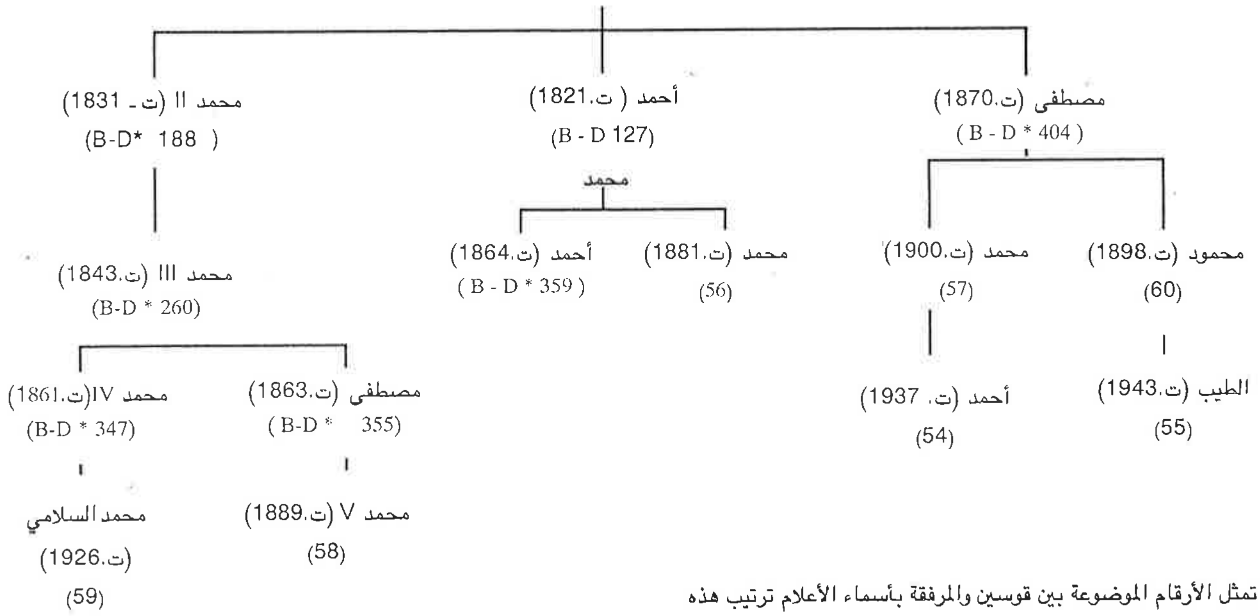
وكانت أسرة البارودي تنافس أسرتي بيرم وابن الخوجة وأسرا حنفية أخرى خلال الثلثين الأول والثاني من القرن التاسع عشر، إلاّ أن هذه العائلة مثل بعض الأسر العلميّة المالكية كالرصاع والبكري فى القرن الثامن عشر أفل نجمها واختفى ذكرها في الفترة المدروسة هنا. مع ذلك أنجبت خمسة علماء بين 1873 و 1904 من بينهم مفت واحد ورغم أنها فقدت إمامة جامع حمودة باشا في سنة 1876 ـ 1877 فقد حافظت على إمامة جامع باردو ذات الشأن إلى غاية 1904.

ومع أنه سبق أن وصفنا ثلاثة من الشيوخ الخمسة الذين أنجبتهم أسرة ابن القاضي بأنهم أبناء حرفيين ، فيمكن أن نعد هذه العائلة من العائلات العلمية منذ مطلع القرن العشرين ، وتنسب هذه الأسرة مثل ابن الخوجة إلى قاض حنفي رافق الجيش العثماني إلى تونس وتحولت الأسرة إلى تعاطي الحرف ثم عادت إلى العلم في القرن التاسع عشر. وفي 1881 تولت إمامة جامع حمودة باشا بصورة وراثية تقريبا وصار كذلك لأبناء أسرة ابن القاضي مقعد بالمجلس الشرعي الحنفي بصورة منتظمة. وفي 1900 عيّن حسن بن القاضي مفتيا حنفيا ، وعين محمد بن الشاذلي ابن القاضي قاضيا حنفيا بمدينة تونس فى 1913. وبذلك ارتقت عائلة ابن القاضي إلى مصاف الأسر العلمية فى الوقت الذي اختفت فيه أسرة البارودي ويعود اختفاؤها بصورة خاصة إلى قلة الأبناء الذكور فيها.

شكل 1

شجرة نسب الأسرة البيرمية

حسين بن أحمد بن محمد بن حسين بن بيرم

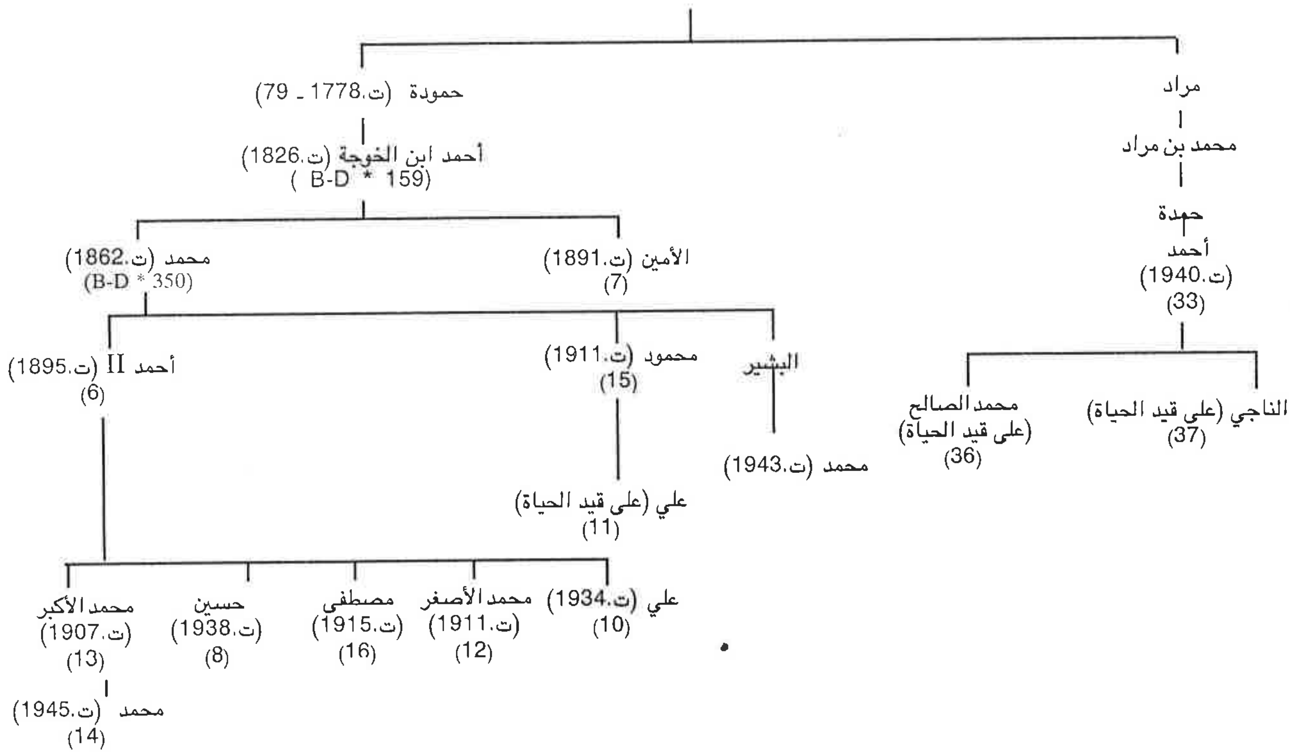


* تمثل الأرقام الموضوعة بين قوسين والمرفقة بأسماء الأعلام ترتيب هذه الأسماء في الملحق عدد 1.

شكل 2

شجرة نسب أسرة ابن الخوجة / ابن مراد

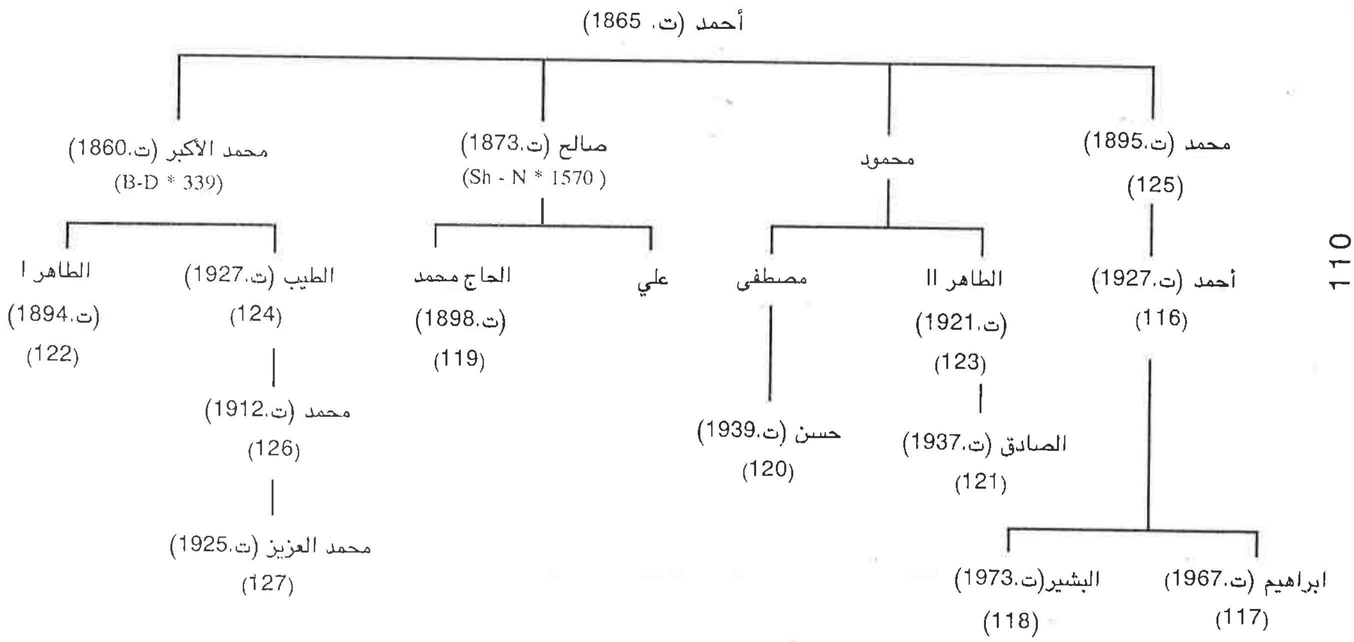
محمد بن الحاج علي خوجة الحنفي



شكل 3

شجرة نسب أسرة النيفر

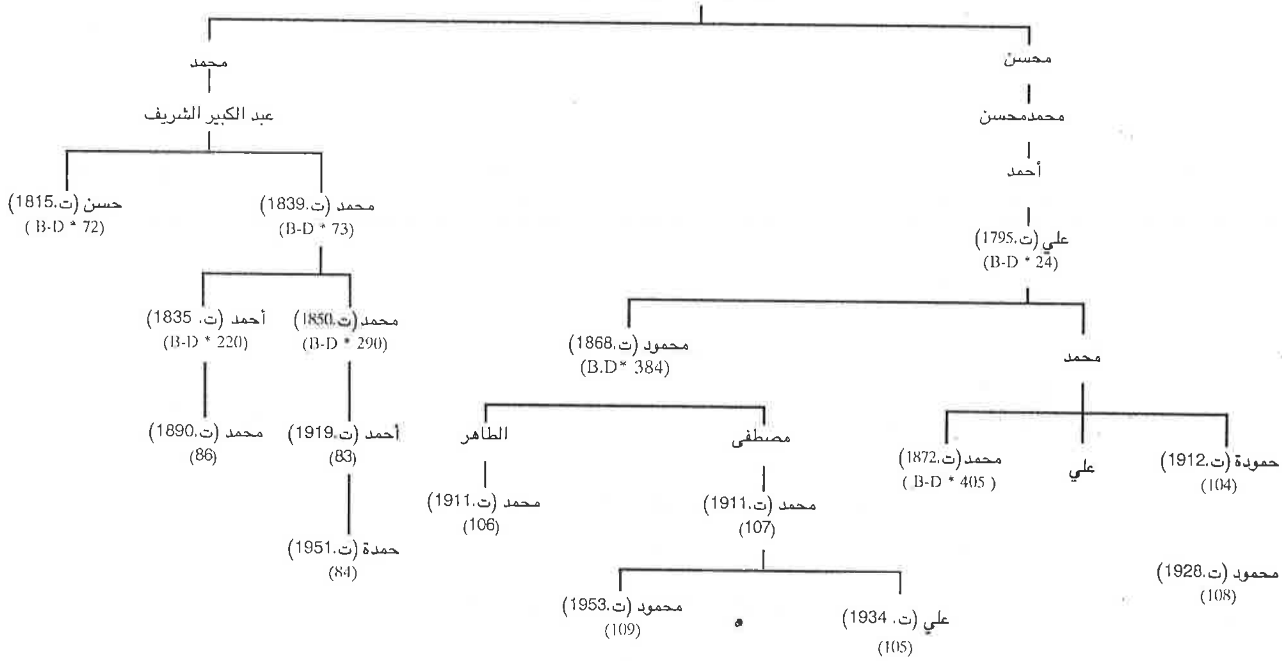
قاسم بن محمد بن محمد بن عبد النور بن محمد بن أحمد النيفر



شكل 4

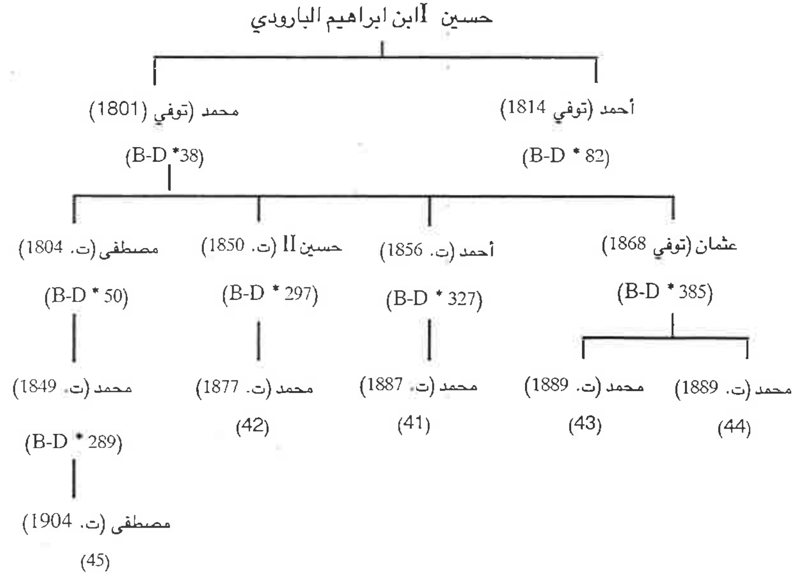
شجرة نسب أسرة الشريف / محسن

أحمد الشريف إمام جامع دار الباشا



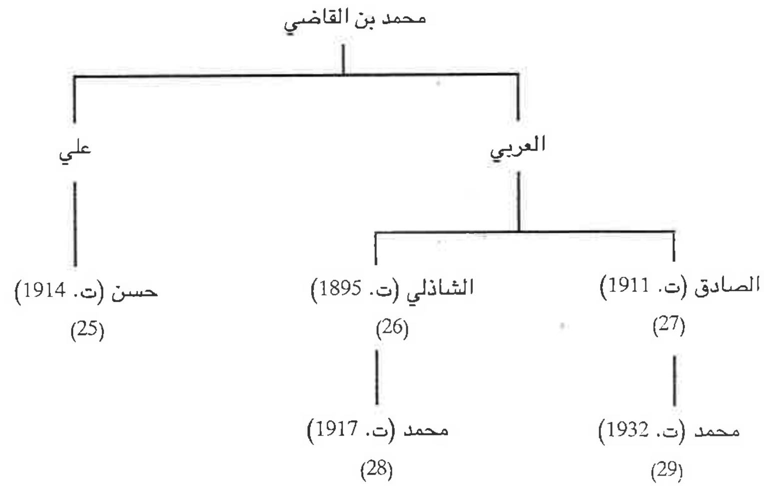
شكل 5

شجرة نسب أسرة البارودي



شكل 6

شجرة نسب أسرة ابن القاضي



وهكذا يمكن أن نتبين تفاوتا في المرتبة ليس بين الأصناف الخمسة المذكورة في الجدول III فحسب بل وكذلك بين كل صنف منها . وكما كان العلماء من الجيل الثاني أقل اعتبارا من أبناء الأسر الدينية عموما فإن شيوخ الأسر العلمية الصغيرة نسبيا هي أيضا دون مرتبة الأسرة البيرمية مثلا. غير أنّ هدفنا ليس الجري وراء التقسيمات غير المتناهية بل هدفنا أن نبرز أن سلك علماء تونس كان يحتوي على تراتب داخلي وأنّ مكانة العالم يحددها مكان ولادته ووضع أسرته إلى جانب نبوغه العلمي والوظائف الرسمية التي تقلّدها. وتقسيم العلماء إلى خمسة أصناف يفي بغرضنا بدون أن نتيه في التفاصيل الناجمة عن تقسيمهم إلى عشرين صنفا أو أكثر. ويمكن رد الأصناف الخمسة إلى أربع فئات اجتماعية، يقع فيها الشيوخ من أصل ريفي في أسفل سلّم الجاه والنفوذ، يليهم مباشرة العلماء أبناء رجال الدين من مرتبة ثانوية بتونس الحاضرة، ذلك أنّ هؤلاء يتميّزون عن الأولين بأنهم ولدوا بالعاصمة ولهم انتساب وإن كان ضعيفا إلى المؤسسة الدينية. ويأتي بعد ذلك العلماء من أصل بلدي والعلماء من أصل مخزني في نفس المرتبة وتشكل أسرهم في أغلب الحالات النخبة الاقتصادية والبيروقراطية. ويأتي طبعا في أعلى السلم الشيوخ الذين ورثوا الوظيفة العلميّة بفضل الخدمات الجليلة التي قدّمها آباؤهم في مجال الدّين. ويبدو من جهة أخرى أنّ الثغرة الكبرى تقع بين الفئتين الثانية والثالثة : وبذلك يمكن تقسيم سلك العلماء في تونس عامة إلى مجموعتين تضم الفئة العليا الشيوخ من أصل بلدي ومخزني ومن عائلات علميّة كبيرة بينما تضم الفئة الدنيا العلماء الآفاقيين وأبناء رجال الدين الثانويين. ولم يكن هذا التقسيم واضحا أو صارما على غرار ما يروى عن علماء الاستانة ، [13] لكنه تقسيم قائم على أسس الرفاه الاقتصادي وتعدد الوظائف وعلاقات المصاهرة ونمط الحراك الاجتماعي.

كان العلماء الآفاقيون وأبناء رجال الدين الثانويين في جميع الحالات تقريبا أفقر من زملائهم وكانت ممتلكاتهم بصورة عامة أقل عددا وفي نواح غير معتبرة. فمثلا كان محمد بيرم الخامس ومحمد بن يوسف والطاهر الأوّل النيفر والطاهر الثاني ابن عاشور يملكون دورا جميلة على شاطئ البحر بالاضافة إلى مساكنهم الفخمة بالمدينة، بينما كان الشيخ عثمان بن المكي يملك منزلا واحدا بضاحية رادس. واستمدّ العلماء من الفئة العليا ثرواتهم من مصدرين على الأقل : لقد أثرت العائلات البلدية من الأنشطة التجارية قبل أن يتجه أبناؤها إلى العلم، وأمّا العائلات المخزنية وعائلات العلماء (وخاصة الحنفية) فإنها كانت تنعم بأفضال البايات عليها، ذلك أن الأمراء الحسينيين كانوا يؤمنون وفاء الأعيان لهم بمنحهم العطايا من عقارات وضيعات. و هناك عامل اقتصادي آخر يتمثل في نزعة كبار العلماء وفي قدرتهم على احتكار الوظائف الدّينية ذات المداخيل الوفيرة وعلى الجمع بين خطتين أو أكثر في ذات الوقت فكانوا نتيجة لذلك يحصلون على مداخيل أكثر من زملائهم من الفئة «الدنيا».

وتعزّز المكانة المميزة للأصناف الثلاثة « العليا » علاقات المصاهرة والمهنة. وهناك اتجاه يوضحه الجدول III وهو تحول أبناء العائلات المخزنية ولا سيما البلدية في اتجاه دخول المؤسسة الدينية بكثافة. وكانت هذه الظاهرة ضعيفة قبل 1870 [14]، لكن الأمر تغير بعد تولي خير الدين السّلطة. ويمكن أن نعزو هذا إلى ما توخاه الوزير الأول الإصلاحي عن قصد كما سنعرض ذلك بالتفصيل. وكان هناك أيضا رجوع أبناء العلماء إلى مهن بلدية وخاصّة مخزنيّة. ومن نتائج هذه الحركة المنتظمة من وإلى المؤسسة الدينية توطيد العلائق بين الأصناف الاجتماعية الثلاثة : البلدية وأهل المخزن ورجال العلم ، ويوضح مثال أسرة ابن القاضي كيف تتحول أسرة من العلم إلى الحرفة فالعلم مرة أخرى.

وفي الواقع لا توجد سوى قلّة من العائلات لا تتعاطى إلاّ النشاط العلمي، وحتى عائلات بيرم وابن الخوجة ومحسن كانت تملك العقارات والضّياع وتستحوذ على الايجارات والرّيوع كما يتجه بعض أبنائها إلى الوظائف الادارية. وكان أغلب أبناء العلماء من أسر ذات نشاطات تجارية وإدارية واضحة إلى جانب نشاطها العلمي، فلم تنصرف أسرة النّيفر كليّا عن تجارة العطور إلى العلم. وبينما كان بعض أبنائها يدرسون ثم يدرّسون بالجامع ، كان البعض الآخر مستمرا في تجارة العطور. ولم تتخلّ العائلة عن دكاكينها بل نوّعت اهتماماتها مظهرة بذلك نزعة إلى تنويع نشاطاتها. وصف بعضهم أسرة النيفر فى 1838 بأنها أسرة «تجار ذوي ثراء وهيبة» وكذلك للسمعة التي اكتسبوها بالأمانة [15] . وبنفس الصورة وصف أحد أبناء محمد بن شعبان في إحدى الوثائق بأنّه ينتمي إلى «عائلة بورجوازية من كبار الحرفيين في تونس » [16] . وقد قدمت عائلات مثل جعيط وبوخريص عددا من أبنائها إلى المخزن أو الجامع بصورة متقاربة. أمّا عائلات الشّريف وابن حسن وبلحسن فكانت تعدّ من الملاك الكبار ووزعت نشاطاتها بين الزراعة والعلم.

وفي عدد غير قليل من الحالات كانت الأنشطة التجارية أو الادارية تقترن مع النّشاط الدّيني،لا فى الأسرة الواحدة فحسب بل لدى الفرد الواحد ، فكان عمر بن عاشور مثلا يملك ويدير متجرا كبيرا لبيع التوابل ويقوم محمّد بلحسن بنفسه على ضيعة العائلة الكبيرة بمرناق ويشارك محمد البناني في تجارة بيع الحرير مع أهله ويعمل الصادق المحرزي بدكان أبيه لبيع الحرير في جزء من نهاره. وكان عثمان بن الخوجة وحسن بن القاضي والشاذلي بن القاضي شواشيين بالاضافة إلى كونهم علماء وأخيرا كان إسماعيل الصفائحي يملك مجموعة من الدكاكين يقوم عليها صهره [17] . ويبدو أن اهتمامات البلديين والعلماء كانت متداخلة في هذه الحالات.

أمّا قائمة العلماء الذين تولوا وظائف مدنيّة فهي أطول من ذلك وملفتة للانتباه. والواقع أن الاهتمامات السّياسيّة لمحمد بيرم الخامس ومصطفى رضوان قد طغت على اهتماماتهما الدينية، فقد كانا مدرّسين لا أكثر من حيث هما عالمان، إلاّ أن محمدا بيرم الخامس قام بعدة أسفار دبلوماسية وعين رئيسا لادارة الأوقاف ورئيس تحرير الجريدة الرسمية ومدير مطبعة الحكومة. وعمل مصطفى رضوان كاتبا بالمحلّة وكاتبا بلجنة المالية الدولية وعضوا في المجلس الخاص للباي، وكاتبا للخزانة العامة. وعمل ابنه محمد رضوان كاتبا بالخزانة العامة ومديرا لديوان الترجمة قبل أن يباشر التدريس بجامع الزيتونة. ويقال عنه إنه دخل إلى صف العلماء عبر الادارة[18]. وكذلك عمل أحمد الورتتاني مدرسا ومساعدا لمحمد بيرم الخامس في إدارة الأوقاف وفي المطبعة الرّسمية في نفس الوقت . وقد شغل سالم بوحاجب وظائف مهمّة في ميداني العلم والمخزن فكان مدرّسا وإماما ومفتيا كما قام بسفرات دبلوماسية وعمل كاتبا بالمجلس البلدي وكاتبا أوّل بقسم المالية في الوزارة الأولى.

وكما سنعرض لذلك بالتفصيل في الفصول الأربعة الأخيرة من هذا البحث فقد شغل عدة علماء آخرين وظائف إدارية مثل وكلاء بإدارة الأوقاف وقضاة بالمحكمة العقارية المختلطة ومسؤولين في ديوان التعليم العمومي وكتّابا في الوزارة الأولى أو في الخزانة العامة ومحرّرين في مطبعة الحكومة. وهكذا رغم أن مجال العلم متميز في الأساس عن التجارة والادارة الحكومية فإن كثيرا من الأسر والأفراد سعت لأن تتحرك في نفس الوقت في أكثر من مجال وكان النجاح في ذلك أضمن لأبناء العلماء والبلدية والمخزن الكبار منه للآفاقيين أو أبناء صغار رجال الدين.وكانت هذه النزعة إلى تنويع الوظائف مأتاها ليس ماديا فحسب بل تؤول أيضا إلى الحرص على توقير الفرد أو الأسرة. ومع أن بيت محسن كان يفخر بأنه متمحّض لخدمة جامع الزيتونة لا غير فإن أي عائلة من التّجار الكبارأو المخزن تحرص لتثبت منزلتها

ونفوذها على إنجاب علماء. وكانت إحدى نتائج هذا التنويع والتغيير في الوظيفة لدى الأسر والأفراد تشابك العلاقات بين النخب العلمية والاقتصادية والادارية ، وزادت في هذا الاندماج نماذج المصاهرة المتبعة.

فقد تزوّج كل عالم من جملة (128) الواردة أسماؤهم في الملحق الأول مرّة واحدة على الأقل باستثناء ثلاثة. وقد توفقنا إلى الوقوف على زيجات 80 %من هؤلاء وأبنائهم وبناتهم أي ما يزيد عن 450 زيجة. وبالنظر في مهن الأزواج أو آباء الزوجات وجدنا 125 من الزيجات (أي 27 %) كانت مع التّجار أو الحرفيين أو مع بناتهم وكانت سبع وخمسون من هذه الزيجات (أي 12 %) مع كبار المزارعين والملاّك العقاريين أو مع بناتهم من أبناء الحاضرة ، وقد أحصيناهم هنا كفئة مستقلّة عن البلديين. وكانت 123 (أي27 %) مع موظفين إداريين أو مع بناتهم . ولم نجد سوى إحدى وستين حالة (أي 11 %) من الزيجات تمت بين علماء وبنات علماء. وكانت ثلاثون زيجة (أي 7 %) تمّت مع رجال دين ثانويين بينما تمت سبع زيجات (أي 2 %) بين علماء وأسر تنتسب للطرق الصّوفيّة. وتمّت عشر زيجات (أي 4 %) مع آفاقيين وإن كان ثلث هذه الزيجات وقع بين عائلة بلحسن وعائلات ملاك كبار من ماطر والمهديّة ، وفي إحدى وعشرين من الحالات (أي 5 %) تزوّج أبناء أو بنات العلماء أبناء أو بنات رجال يعملون في ما يمكن أن نسمّيه « المهن الجديدة» (مثل القضاء المدني أو الطبّ أو التعليم العمومي) والتي توفّرت إلى حدّ ما منذ الحماية الفرنسية. وكانت هناك عشر زيجات مع نساء أوروبيات أو غير مسلمات وأربع زيجات مع الأمراء ثلاث مع الأسرة الحسينية وواحدة مع أميرة مصرية من أسرة محمد علي.

ولا عجب أن تكون الأسر الكبرى هي التي تعقد لأبنائها وبناتها زيجات أكثرتشريفا، فذلك جزء من امتيازاتها وواجب اجتماعي في نفس الوقت . وقد نال أحمد بن قاسم النّيفر الثّناء لأنّه «علّم أبناءه وزوّجهم من أسر

نبيلة...» [19]. فمن جهة نرى أن الزيجات الثلاث مع الأسرة الحسينية تمّت بينها وبين أسر بيرم وابن عاشور وابن مراد ومن جهة أخرى تزوج العلماء الآفاقيون جميعهم تقريبا نساء من مدنهم أو قراهم الأصلية . فكان يعدّ من باب التجاسر أن يطلب شيخ آفاقي أن يتزوج من ابنة تاجر أو عالم من الحاضرة، الأمر الذي يصبح جائزا لابنه ، فقد تزوّج سالم بوحاجب ابنة حدّاد فقير وتزوّج ابنه خليل بوحاجب أميرة مصرية.

وكانت هناك نزعة أخرى ملفتة للانتباه وهي وجود أسر ترغب في عقد الزيجات داخل أبنائها وبناتها ونموذجها عائلة أحمد بن محمد النيفر مثل ما يوضحه الشكل 7. ويوضح هذا المثال زواج العلماء من أسرة النيفر مع بنات التجار والعقاريين من نفس الأسرة وأيضا أبناء هؤلاء مع بنات العلماء. وفي حالات أخرى كما هو بالنسبة لمحمّد البناني وعمر بن عاشور فإن الأمر يتعلّق بكل بساطة بعالم ابن تاجر يحافظ على علاقته بالمهنة التقليدية للعائلة.

ونسجّل في هذا الصدد نمو علاقات نسب خاصة على مدى أجيال بين عائلة ما من العلماء وعائلة ما بلدية أو مخزنيّة مثل تلك التي كانت بين بيت النّجار وبيت السعيدي من تجار الحرير أو بين بيت دامرجي وبيت المتهني من الضباط العسكريين أو بين بيت ابن حسين وبيت الدّلاجي من كبار الموظفين. وعلى أية حال فإن علاقات النسب بين بعض العلماء وبين عناصر تجارية وعقارية وبيروقراطية هي من الأمور الواضحة. وكانت الأسر العلميّة الكبيرة ، بالإضافة إلى ما يشدّها لبعضها بالمصاهرة ، على علاقات أيضا بعائلات ذات موقع اقتصادي وسياسي هام. وكانت أسرة ابن عاشور مثلا على علاقة نسب مع أسرة علمية ومخزنية ذات شأن في أواخر القرن الماضي كما يبين ذلك الشكل 8.

وكان سلك علماء تونس على مراتب تذهب من الأعلى إلى الأسفل على النّحو التّالي : أبناء الأسر العلميّة والجيل الثاني من العلماء ، والعلماء من أبناء كبار الموظفين أو أبناء تجار وحرفيين أثرياء والعلماء أبناء رجال

الدّين الثانويين والعلماء الآفاقيين. وإذا أخذنا مؤشرات توزيع الثروة والدخل والتغيير وتنويع الوظيفة وعلاقات المصاهرة فإنه يمكننا أن نجعل الآفاقيين وأبناء رجال الدّين الثانويين في «الفئة الدنيا للعلماء» وباقي زملائهم في «الفئة العليا». وإذا تبنينا هذا التصنيف فسوف ييسر لنا تحليل بعض العمليات الجارية بين صفوف علماء تونس ولا سيما عملية الحراك الاجتماعي نحو الأعلى التي تشكل مؤشرا آخر على التراتب الاجتماعي.

شكل 7

علاقات الزواج في بيت أحمد بن محمد النيفر

- أحمد النيفر = حلومة بنت الطيب النيفر (عالم)
  - ابراهيم = زهرة بنت المختار بن محمد النيفر (مالك عقاري)
  - البشير = فاطمة بنت محمد بن الطيب النّيفر (عالم)
  - عائشة = محمد بن الحبيب بن محمود النيفر (عطار)
  - فاطمة = محَمد بن المختار بن محمد النّيفر (مالك عقاري)

شكل 8

علاقات الزواج في بيت محمد الطاهر بن عاشور

محمد بن عاشور = فاطمة بنت محمّد العزيز بوعتور (وزير أوّل)

محمد الطاهر الثاني ابن عاشور = فاطمة بنت محمد محسن (عالم)
- محمد الفاضل = صبيحة بنت محمد العزيز جعيط (عالم)
- عبد الملك = راضية بنت الحبيب الجلولي (وزير)
- زين العابدين = فاطمة بنت صلاح الدين بن المنصف باي (أمير)
- أم هاني = أحمد بن محمد بن البشير بن الخوجة (وال)
- صفية = الشاذلي الأصرم (موظف مدني)

الحراك الاجتماعي في سلك علماء تونس

اختلفت أوضاع العلماء السنّيين من حيث المراتب الاجتماعية والحراك الاجتماعي عنها في البلاد الإسلاميّة بحيث نجد تركيا العثمانية تمثل طرفا تميز بوجود أقلية من أسر العلماء الكبيرة التي تشكل طائفة مغلقة، وتقف مصر على طرف مقابل لها حيث كانت فئة العلماء مفتوحة أمام عناصر من المراتب الاجتماعية والاقتصادية السفلى ومن الأرياف [20] .وكما هو الحال بالنسبة لمسألة التراتب الاجتماعي فإن المثال التونسي يحتل موقعا وسطا بين المثالين المصري والتركي فيما يتعلق بالحراك الاجتماعي . وبالنسبة للتنافس الساخن على المناصب الدينية بمدينة تونس كان الباي هو الحكم الفصل في كل تسمية جديدة وكان عليه أن يراعي جملة من الاعتبارات نذكر من بينها بصورة خاصة الكفاءة الشخصية ونفوذ العائلة واقتراحات مستشاريه أو ذوي المصالح في القصر.

ولم يكن المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر قائما على الكفاءة الشخصية الخالصة إلا أنه لم يخل من الاعتراف بالموهبة الشخصية ، وقد حافظ علماء تونس على تقاليد الكفاءة العلمية والقضائية. وقد ارتقى عدة شيوخ بناء على مؤهلاتهم بالأساس فدخلوا سلك العلماء وتولوا المناصب الرفيعة، وكان سالم بوحاجب المثال البارز والأكثر ورودا في هذا المقام، ومع ذلك فإن المؤهلات العلميّة وحدها لم تكن كافية بصورة عامّة ، بل كثيرا ما يقع تجاوزها، وربّما كان التأثير الآتي من القصر أهمّ منها. فكان الشيخ التونسي ذو الطموح ـ جريا على عادة الانتساب [21] المتفشية في البلاد العثمانية ـ يتعلّق بشخص عالم مشهور أو بمسؤول كبير فى الحكومة يكون عمدة له، وكانت هذه العلاقة حساسة بصورة خاصة بالنسبة للآفاقيين الذين يتعلقون بذوي الجاه من أبناء مناطقهم أو من أفراد عائلتهم الذين استقروا بحاضرة تونس أو يلوذون بطرف وجهاء من العاصمة.

وكان كل شيخ آفاقي تمكّن من الدخول في سلك علماء تونس يسنده عمدة يعود إليه الفضل في نجاحه إلى حدّ ما. فقد احتمى أحمد الورتتاني بالفقيه المحترم محمد بن ملوكة [22] جدّ زوجته وهو أيضا أصيل قبيلة ورتتان. ويروى أن ابن ملوكة كان أيضا عمدة لصالح بن فرحات التبرسقي الذى ولد غير بعيد عن مضارب قبيلة ورتتان [23]. وعاش مصطفى رضوان حياة الفاقة بتونس يتكسب من نسخ المخطوطات حتى تولاه الوزير محمد خزندار بعطفه ، فجعله كاتبه الخاص ثم عمل على ترقيته في الوظائف الدينية والادارية [24] . وكان عمار بن سعيدان الجلاصي يحظى برعاية مستشار الباي العربي زرّوق (الذي كانت عائلته أصيلة نفس المنطقة) كما كان عثمان بن المكي يحميه الجنرال عبّاس آغا (عديله أي زوج لأخت زوجته) [25]. ونعم سالم بوحاجب بصداقة شيخ الإسلام بيرم الرابع «الذي أعلى من شأنه... وفتح له مكتبته الواسعة...» [26] وكانت عادة الانتساب هذه هي التي تفسّر لنا مناصرة عدد كبير نسبيًا من الآفاقيين لخير الدّين عندما صعد نجمه ومن بينهم أحمد جمال الدّين الذي شمله محمد الهادي باي بعطفه بعد إبعاد المصلح الكبير.

وكان أبناء العلماء محظوظين في هذا الباب ، فقد كان كل عالم ينهض بمصالح ابنه على أتم صورة وذلك ليس لأنه في موقع ملائم لمثل هذا العمل فحسب بل وكذلك لأنّ الاعتقاد كان سائدا بوراثة المناقب لدى الأسر الكبيرة، فكان الابن يرث إلى حدّ كبير شهرة أبيه ومكانته. وكما يدلّ على ذلك مثالا صالح الشريف والطاهر الثاني ابن عاشور فإنّ هذه الوراثة ينالها الأحفاد إذا كان الجد أو عم الأب ذا صيت خاصّ. وكانت الأسر العلمية المجيدة تتضامن بالطبع على حماية جميع أفرادها، فليس من الأهمية بمكان أن يكون آباء محمد بن مصطفى بيرم ومحمد بيرم الخامس والطاهر الثاني النيفر ومحمد الشريف وأحمد الشريف وحسن النّيفر من الصنف الثاني مادام لعائلات بيرم والشريف والنّيفر احتياطي هائل من المجد كاف لتغطية متطلّبات كل الأبناء.

وهذا ما يفسّر تواجد عدد وفير من أبناء الزّعماء الدينيين من الحاضرة بين سلك العلماء بالمقارنة مع الشيوخ الآفاقيين رغم أنّ هـؤلاء يشكّلـون مـا يزيد عن ثلاثة أرباع الطلبـة بالجـامع الأعظم ومـا يزيد عن نصف المتطوعين. وبالاضافة إلى ذلك كان أبناء علماء الحاضرة بالمقارنة مع الآفاقيين ومع أبناء رجال الدّين الثانويين يدخلون في صفّ العلماء في سنّ أبكر ويقضون فترات أقصر بين الترقيات. وكقاعدة عامّة، يصبح أبناء العلماء مدرّسين من الطبقة الثانية في زهاء الخامسة والعشرين أو حتى قبل ذلك ، بينمـا كان الشيوخ الآفاقيون كثيرا ما يصرفون حياتهم في رتبة نائب مدرّس[27]. وكان أي عالم آفاقي يقضي في المتوسط مدّة 4 إلى 9 سنوات مدرسا من الطبقة الثانية قبل أن يرتقي إلى الطبقة الأولى في حين كان زميله البلدي ابن رجل الدين الثانوي يقضي في المتوسط مدّة 3 إلى 7 سنوات. أمّا بالنسبة لأبناء العلماء فكانت هذه المدّة أقلّ من الخمس سنوات. وقد قضى عثمان بن المكي عشر سنوات في رتبة متطوع وست عشرة سنة مدرّسا من الطبقة الثانية، وعندما سئل متى يتوقع أن يصبح مدرسا من الطبقة الأولى أجاب «بعد آخر قط في أسرة النّيفر» [28].

ومن زاوية الحراك الاجتماعي تميّز سلك علماء تونس بشيء من الانفتاح إذ أنه كان يستوعب على الدوام عناصر جديدة تفد إليه من خارجه في عهد كانت فيه الوظائف حكرا علي بعض الأسر تتوارثها محصورة بين أبنائها. وكما بينا في الجدول 3 فإن 59 % من علماء تونس ليسوا من أبناء علماء وهم يمثلون بالتّالى دخول عناصر أجنبية عن سلك العلماء. إلاّ أنّه لا يمكن أن نصف هذه الحركة في كلّيتها على أساس أنّها حركة صعود اجتماعي ذلك أن 30 % من العناصر الجديدة هم من البلدية أو المخزن ويمكن أن نصف دخولهم إلى الوظائف الدّينيّة بأنها ظاهرة حراك اجتماعي أفقي ، فقد كانوا يأتون من فئات اجتماعية لها نفس الموقع مع العلماء تقريبا فإنّهم عندما يصبحون علماء لا ينهضون بصورة

محسوسة بوضعهم الاقتصادي والاجتماعي فحركتهم ليست صاعدة وإنما هم يعززون مكانة عائلاتهم الاجتماعيّة بتنويع الوظائف.

ولا يمكن أن نعتبر وجود حراك اجتماعي نحو الفوق إلاّ في حالة الآفاقيين وأبناء رجال الدّين الثانويين إذ صارت رتبة الأبناء الاقتصادية والاجتماعية أرقى من رتبة الآباء. وفيما يتعلّق بهاتين الفئتين يمكن القول في انتظار ما يعدّل هذا الحكم إن 29 % من العلماء في الفترة ما بين 1873 و1915 تمكّنوا من النهوض بوضعهم الاقتصادى والاجتماعى بالارتقاء في مراتب المؤسسة الدينية. ولا شكّ فى أن هذه نسبة ذات شأن إذا قيست بمقاييس القرن التاسع عشر ، إلاّ أن هناك ثلاثة عوامل تحد من أهميتها: أولا ، كان ستة من العشرين شيخا المعدودين في زمرة أبناء رجال الدين الثانويين ينتمون إلى أسـر دينية بالاضـافة إلـى شيخ واحد كان حفـيد عالم مشهـور ممّا يؤدّي إلى تقلص نسبة الحراك من 29 إلى 20 % ثانيا ، كان نمط التراتب في المؤسسة الدينية يقضي بأن يكتفي العلماء ذوو الأصول المتواضعة بالوظائف الأدنى شأنا وعددا.

وأخيرا ، فإن لعملية الحراك الاجتماعي بعدا تاريخيا ذلك أنّه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين صار الآفاقيّون وأبناء رجال الدّين الثانويين يلاقون مصاعب متزايدة للدخول في سلك علماء تونس.

كانت الوظائف المهمّة في المجال الديني تناهز الثمانين وظيفة وهي تنقسم إلى أربع وأربعين خطة مدرّس من الطبقتين الأولى والثانية وأحد عشر كرسيا فى المجلس الشرعي وأربع وعشرين إمامة [29]. وكانت بعض الوظائف أكثر هيبة من غيرها مثل عضويّة المجلس الشرعي، وفي الفترة ما بين 1873 و 1915 لم ينل هذا الشرف إلاّ سبعة وثلاثون عالما من بينهم ثلاثة آفاقيين لا أكثر (أي نسبة 8 %) بينما نالها اثنان وعشرون أبناء علماء أو أسر علميّة (أي نسبة 60 %). وبما أنّه كان معدودا من عظيم الشّرف شغل أكثر من خطّة دينية في نفس الوقت فيمكن أن نعتبر من المؤشرات الإضافية

للتمييز بين «الفئة العليا » و «الفئة الدنيا » من العلماء اشتغال العالم بخطط مدرّس وقاض أو مفت وإمام. وكان اثنان من العلماء الثلاثين الذين فازوا بهذه الميزة من الآفاقيين (أى 5 و 6 %) وثلاثة (أي 10 %) أبناء رجال دين ثانويين، وبالمقابل كان عشرون منهم (أي 67 %) أبناء علماء .ومن جهة أخرى فإن أدنى وضع لعلماء تونس هو الاشتغال بالتدريس لا غير، ومن العلماء الثلاثة والثلاثين في هذا الوضع كان أربعة فقط (أي 12 %) هم أبناء علماء واثنا عشر (أي 37 %) آفاقيون ومن بينهم من قضى عمره المهني مدرّسا من الطبقة الثّانية. وهكذا كان أبناء العلماء يدخلون سلك العلماء ويرتقون في مراتبه بيسر أكثر من أبناء الآفاقيين وأبناء رجال الدّين الثّانويين كما كانوا يهيمنون على الوظائف الأكثر هيبة والأوفر مردودا، وكثيرا ما كانوا يشغلون خطتين أو أكثر في نفس الوقت.

وبالمقابل كان ثلاثة أرباع الشيوخ الآفاقيين بعد أن يجتازوا حواجز الدّخول فى سلك العلماء يضطرون إلى البقاء فى أسفل الهرم وهذا يرجع فى جزء منه إلى العرف الجاري بأن تكون بعض الوظائف ولا سيما إمامة الجوامع وراثية. وبالاستناد إلى حالات محمد الشاهد وسالم بوحاجب وعمر ابن الشيخ والطاهر جعفر ومحمّد النّجار كانت الإمامة بجامع ما لا تعطى لعالم إلاّ بعد خدمة في مجال العلم تقدّر بمتوسط سبعة وثلاثين عاما، وفي بعض الحالات ـ مثل بلقاسم العفيف [30] وابنه علي العفيف ـ كانت العائلة لا تنال هذا الشّرف إلاّ بعد جيلين. ولكنّه متى أعطيت الامامة إلى شيخ ما تظلّ وراثة فى عقبه، طالما كانت العائلة تنجب أبناء جديرين بذلك، فقد عمل أبناء بيت ابن الخوجة أئمة في جامع محمد باي منذ 1796، وكان من النادر جدّا أن تفقد عائلة ما إمامة جامع ما مع توفّر الأبناء الذّكور [31]، فحتى إذا لم ينجب إمام ما أبناء يقع الاختيار على أبناء أخيه دون عناصر أجنبية عن الأسرة. فبعد وفاة علي بوخريص في 1903 مثلا، ترشّح ستة شيوخ على الأقلّ لإمامة جامع الحلق وأسندت هذه الخطة

في النهاية إلى ابن عمّ المتوفى مصطفى بوخريص الذى أثار في طلبه توارث عائلته لإمامة الجامع المذكور مدّة تسعين عاما [32].

ولم تكن الوظائف في المجلس الشرعي أو فى الطبقة الأولى من المدرّسين تتوارث مباشرة من الأب إلى ابنه كما هو الحال بالنسبة للامامة، لكن يبدو أن عامل الوراثة لم يكن غائبا. فقد كان لكبار العائلات وبصورة دائمة مقعد على الأقل ـ ولكن يندر أن يكون لها أكثر من مقعدين ـ بالمجلس الشرعي ، كأنما خصص لها عدد من المقاعد فيه ، وإذا توفي أحد أبناء هذه الأسر العضو الوحيد منها في المجلس يقع على الفور تعويضه بقريب له. فقد عيّن مصطفى بن الخوجة مفتيا بعد وفاة عمّه محمود وأصبح الطيب النّيفر قاضيا إثر وفاة أخيه الطاهر الأوّل. وعندما تخلى محمد بن مصطفى بيرم عن التدريس فى 1897 ليصبح شيخ الاسلام ويترك عائلته دون مدرّس من الطبقة الأولى وقع تدارك هذا النّقص بكل سرعة بتعيين ابنه أحمد. وعندما أصبح هذا الأخير شيخ الاسلام في 1911 وقع تعويضه في التدريس من الطبقة الأولى بتعيين الطّيب بيرم الذي لم يكن قد قضى حتى السنتين المشترطتين في الطبقة الثانية من التدريس. وكذلك عندما توفي محمد النيفر في 1895 عين ابنه أحمد فورا لخطّة مدرّس من الطبقة الأولى ، وكذلك كان الحال بالنسبة لمحمد بن القاضي بعيد وفاة أبيه الشاذلي في 1895.

ويظهر تأثير هذا العامل الوراثي بحيث إنّ عالما من الطبقة الأولى هو في وضع أفضل من أجل مستقبل أبنائه بالمقارنة مع رجل دين ثانوي. فقد كان لأحمد بن الخوجة مثلا (وهو ابن شيخ الاسلام محمد بن الخوجة) نفوذ كاف لتمكين أبنائه الخمسة المتخرجين من جامع الزيتونة من أن يصبحوا علماء بينما لم يتمكّن أبناء الطيّب السّبعي السّتة وهم متخرجون أيضا من جامع الزيتونة من بلوغ مراتب عالية في الوظائف الدينية رغم ما بذلوه من جهد في هذا السبيل. فقد بقي ثلاثة منهم رجال دين ثانويين

في العاصمة وشغل رابعهم خطّة قاض بعدة مدن داخلية وانصرف اثنان إلى وظائف غير دينية. ومن أبناء العلماء الآفاقيين الستة عشر لم يتمكن إلا واحد من جملة عشرين وهو محمد بن مصطفى رضوان من أن يصبح عالما (33). ويقال إن أخاه الأصغر كان يرغب في وظيفة دينية إلاّ أن عائلة رضوان على ما كان يشاع لم تكن أهلا لخطة تدريس ثانية (34) فلو لم ينصرف الطيّب ابن مصطفى رضوان إلى مهنة أخرى لكان قضى حياته نائب مدرس على الأرجح. لذلك كان الشيوخ من أصل ريفي أو متواضع الذين نجحوا في الارتقاء إلى أعلى مراتب سلك علماء الحاضرة في حاجة إلى فضيلة الصبر بالاضافة إلى سند قويّ ومؤهلات كبيرة. فقد ولد سالم بوحاجب مثلا في 1827 وعين مدرسا من الطبقة الثانية في حوالي 1852 ولم يرتق إلى الطبقة الأولى إلاّ في 1865 في سنّ التاسعة والثلاثين وعين إماما لجامع سبحان الله في 1890 في سنّ الرابعة والستين ثم مفتيا مالكيا في 1905 في سن التاسعة والسبعين وأخيرا لما بلغ سن الثالثة والتسعين وقد عمّر طويلا عيّن باش مفتٍ مالكياً في 1919 ، حين لم يبق من جيله منافس له فلم يكن سالم بوحاجب إذن مثالا نموذجيا للحراك الاجتماعي داخل المؤسسة الدينية التونسية بالنسبة للعلماء من أصل ريفي أو متواضع بل إن مثال عثمان بن المكي أو مثال محمد الخضر بن الحسين هما أقرب إلى ذلك النّموذج (35).

إنّ نمط التراتب والحراك الاجتماعيين وإن تناولناه إلى حدّ الآن بصورة وصفية لم يكن ظاهرة ساكنة وثابتة على مدى الأجيال في الماضي والمستقبل ، إذ هناك ما يوفر الدّليل على أنّ سلك علماء تونس كان أكثر تقبلا للحراك الاجتماعي نحو الأعلى خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر. فقد تولّى خطّة باش مفتٍ مالكي بالتوالي آفاقيان هما ابراهيم الرياحي (توفي سنة 1850) وأحمد بن حسين الكافي (توفي سنة 1868) وتدلّ دراسة براون أنه من بين الأربعة والسبعين عالما عملوا بالعاصمة بين 1814 و 1872 كان عشرون منهم (27 %) من الآفاقيين (36). وكما بينا

في الجدول 4 فقد تضاءلت هذه النسبة تدريجيا حتى إننا نجد من بين الأربعة والثلاثين شيخا عالما عينوا بمدينة تونس بين 1900 و1915 اثنين لا أكثر (7 %) ولدا خارج العاصمة وواحدا فقط (أي 3 %) كان ابنا لرجل دين ثانوي. وسعت خلال هذه الفترة الأسر الكبيرة المذكورة في الأشكال من 1 إلى 6 إلى أن تُحكم قبضتها على المؤسسة الدينيّة. فقد كانت خمس من هذه الأسر تشغل 40 % من جملة الوظائف في 1873 وصارت في 1915 تهيمن على 50 % من الوظائف العلميّة ، فثمّة اتجاه تاريخي إلى إبعاد الشيوخ من أصل متواضع أو آفاقي عن الخطط الدينية المهمة في العاصمة ووقفها أكثر فأكثر على أبناء العائلات العلمية التونسية وممثلي النخب الاقتصادية والادارية في العاصمة.

وإضافة إلى دأب الأسر العلمية ونجاحها في تعزيز موقعها في المؤسسة الدينية بالعاصمة وصدّ الوافدين من الآفاقيين وأبناء رجال الدّين الثانويين، كانت هناك اتجاهات أخرى تتخلّل نمط الحراك الاجتماعي في سلك العلماء من بينها اختيارات أبناء العلماء في التعليم والمهنة.

جدول رقم 4

الاتجاه التاريخي للحراك الاجتماعي بين علماء تونس

المجموعة	عاملون بين 1842 - 1872		عاملون بين 1873 - 1899		عاملون بين 1914 - 1900		جملة المرحلة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
أفاقي	7	% 15	7	% 15	2	% 6	16	% 13
بلدي	9	% 19	9	% 20	8	% 23	26	% 20
مخزني	5	% 10	2	% 4	6	% 18	13	% 10
رجال دين ثانويون	10	% 21	9	% 20	1	% 3	20	% 16
علماء	17	% 35	19	% 41	17	% 50	53	% 41
المجموع	48		46		34		128	

ففيما يتعلّق بالتعليم، كما نوضح ذلك في الجدول 5 كان خمسة وسبعون من أبناء العلماء قد اختاروا تعليما إسلاميا تقليديا في جامع الزيتونة ، إلاّ أنه يوجد اتجاه واضح نحو التعليم العلماني العصري لدى ابناء العلماء الذين عينوا بعد 1900.

جدول رقم 5

أنماط التعليم لدي أبناء العلماء

نوع التعليم	العاملون بين 1842 ـ 1872		العاملون بين 1873 ـ 1899		العاملون بين 1900 ـ 1914		جملة المرحلة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	% %
الزيتونة	61	% 85	59	% 89	47	% 61	167	73
علماني	11	% 15	7	% 11	30	% 36	48	% 27
الجملة	72		66		77		215	

وأخيرا وكما نبيّن في الجدول 6 لم تتجاوز نسبة أبناء العلماء الذين صاروا علماء 28 % وتعود هذه الظاهرة جزئيا إلى قلّة الانفتاح في أرقى مراتب المؤسسة الدّينية ، فقد اتجه أكثر من ثلث أبناء العلماء إلى الوظيفة الحكومية التي تأتي في المرتبة الأولى من الاختيارات المهنية. ومن الجائز أن هذا الاتجاه كان ناجما في جانب منه عن توسع البيروقراطية بسرعة بعد 1873. وفي جانب آخر فإن اتجاه أبناء التّجار والحرفيين نحوالنشاطات الدينيّة وانصراف أبناء العلماء نحو الادارة يجعلنا نخلص إلى أن عائلات التجار بعد أن وفرت الثروات سعت إلى الحصول على الهيبة الاجتماعية المقترنة بالتقوى والعلم ثم فى مرحلة ثالثة وأخيرة طرحت مطلبها في السلطة السياسية. وعلى أية حال فقد كان الاتجاه التاريخي يعكس

الابتعاد عن المهن التقليدية والتحوّل إلى المهن الادارية والحرة. وبالفعل فإن نسبة 13 % من أبناء العلماء امتهنوا «وظائف جديدة» مثل القضاء المدني والطب ، وقد صار ذلك ممكنا إلى حدّ كبير بفضل المؤسسات التي بعثت في عهد الحماية الفرنسية.

جدول رقم 6

المهن التى اختارها أبناء العلماء

زاول مهنة	العاملون بين 1842 ـ 1872		العاملون بين 1873 ـ 1899		العاملون بين 1900ـ 1914		جملة المرحلة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
العلماء	25	% 34	22	% 33	16	% 20	63	% 28
أعوان	11	% 15	1	% 2	2	% 3	14	% 7
البلدية	14	% 19	16	% 24	10	% 13	40	% 18
الوظيفة المدنية	18	% 25	23	% 35	32	% 40	73	% 34
المهن الحرّة	5	% 7	4	% 6	19	% 24	28	% 13
الجملة	73		66		79		218	

وفي هذا الصدد فإن القول بأنّ السّياسة التّعليمية اللبيراليّة التي انتهجتها الحماية قد حملت في طيّاتها ثورة اجتماعية في البلاد التونسية[37] يحتاج إلى شيء من التعديل. ذلك أنه وإن لم يكن هناك مجال للشّك حول ظهور أو حدوث ثورة اجتماعية بمعنى ما بعد الحرب العالمية الأولى بدخول أفواج من أبناء الساحل في المؤسسات الادارية والتّعليمية بالعاصمة،

(٩)

فإنه يبدو أن تطوير الادارة وتزايد المهن الجديدة قبل تلك الفترة لم يؤديا إلا إلى تنويع ومضاعفة الاختيارات المهنية أمام النخبة الاجتماعية والاقتصادية السائدة بما فيها العلماء. وقد عارض هذا الاتجاه في مطلع القرن العشرين العلماء التقليديون الذين رغبوا في البقاء بعيدا عن المؤسسات والأفكار الجديدة تاركين بذلك المجال لأبناء الآفاقيين وذوي المراتب الدنيا مفتوحا للدّخول في المهن الحرّة والادارية الجديدة. إلا أنّ الأسر العلمية الكبيرة تحركت بسرعة وبحزم بين 1900 و 1915 نحو تلك المهن لتقحمها في مجالات هيمنتها المهنية.

الخلاصة :

وبالخلاصة فإن كان العلماء ينتمون إلى أعلى مراتب المجتمع التونسي فقد كانوا ينقسمون إلى أصناف من حيث المقام الاجتماعي. وكان مكان ولادة عالم ما وكذلك مهنة أبيه من العوامل المعدّلة سلبا أو إيجابا في تقدير الكفاءة الشخصية والجهد المبذول. وهذا يجعل بالضرورة ابن فلاح من داخل البلاد أقل حظوظا من ابن أسرة علمية. وكان لهذه الظاهرة تأثير على نمط الحراك الاجتماعي داخل المؤسسة الدّينيّة، وقد كان جائزا – ولكن بصعوبة جمة ومتزايدة مع الأيام – لشيخ من أصل متواضع أن يبلغ أرقى المناصب الدينية ، ذلك أن أبناء العلماء كانوا يدخلون في صفوف العلماء في سن أبكر وبأعداد أكبر **ويرتقون** بسرعة أكثر وينالون وظائف أكثر اعتبارا من زملائهم القادمين من فئات اجتماعية واقتصادية أدنى. ومن الطّبيعي أن تكون « الفئة العليا» من العلماء وقد رسّخت موقعها في السلّم الاجتماعي والاقتصادي أكثر مقاومة لآفاق التّغيير من «الفئة الدّنيا» التي كان موقعها في سلك العلماء وفي مجتمع تونس أكثر هامشية وأقل استقرارا. وسنتعرض في الفصول الأربعة التالية إلى تأثير نمط الحراك الاجتماعي في مواقف العلماء التّونسيين تجاه التيارات الاديولوجية في الفترة من 1873 إلى 1915 إضافة إلى جملة من المسائل الأخرى.

هوامش

1ـ كتب الشيخ بيرم رسالة إلى وزير الخارجية بالجمهورية الفرنسية وأوصلها ضابط فرنسي عائد لباريس، احتج فيها على اقتراح توسيع استعمال لقب شيخ الاسلام إلى الباش مفتي المالكي. انظر مذكرة من الجنرال فيرون إلي وزير الشؤون الخارجية بتاريخ 5 فيفري 1916 ، Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Quai d'Orsay, Paris : Série intitulée " Tunisie : Culte musulman", Vol III.

2 - Ahmed Abdessalem, Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: Essai d'histoire culturelle (Tunis : Publications de l'Université de Tunis,1973), 37 -74.

3 ـ كان محمد وحسين بن حسين وعلي العفيف مولودين في الواقع بمنطقة الكاف لكنهم أتوا إلى تونس في سن مبكرة وذلك عندما سمي والد الأولين باش مفتي المالكية في 1851 وعندما عين والد علي العفيف مدرسا **بالزيتونة**.

4 ـ أبناء الشّواشين هم : صالح قائجي ومصطفي بن خليل وعثمان بن الخوجة والحاج محمد ابن مراد والشاذلي بن مراد وحسن بن القاضي والشاذلي بن القاضي والصادق ابن القاضي وصالح المالقي والشاذلي المونلي .

5 ـ كان هؤلاء العلماء إضافة إلى أبناء اسماعيل بن محمود الثلاثة (محمد ومحمود والشاذلي) هم : محمد دامرجي والطاهر جعفر ومحمد جعيط وابراهيم المارغني ومحمد معاوية ومحمد بن الطاهر محسن ومحمّد الشّاهد الشريف وصالح و أحمد الشريف والبشير التواتي .

6 ـ يقول دي مونتتي في هذا الموضوع : « أنّ الهرميّة قائمة بين طوائف الحرف ذاتها : فقد كان الاسكافيون (البلاغجية) في مرتبة اجتماعيّة دون مرتبة السرّاجين وكان هؤلاء أقل شأنا من العطارين ، ومن بين كل الحرفيين كان للشواشين تقديرمتميّز...» انظر Henri De Montéty, "Vieilles familles et nouvelle élite en Tunisie", Documents sur l'évolution du Monde Musulman ,fascicule n 3 (8 Août 1940) , p.5

7 ـ انظر أحمد بن أبي الضياف ، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (8 مجلدات ، المطبعة ، 1963 ـ 66) ، الترجمتان رقم 74 و 401 بالتوالي.

8 ـ انظر الشكل 1 شجرة نسب الأسرة البيرميّة (وتشير B - D الي رقم الترجمة فى ابن أبى الضياف المصدر المذكور. ويشير الرقم الموضوع بين قوسين الي الترجمة الموجزة فى الملحق رقم 1) وقد وردت ترجمة أسرة بيرم فى ملحق للجزء الخامس من الطبعة الثانية لكتاب محمد بيرم الخامس «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصاروالأقطار » (5 أجزاء،القاهرة : مطبعة المقتطف ، 1911) وكذلك يعد السيد لاري أ. باري Larry A.Barrie من جامعة بوسطون دراسة حول عائلة بيرم التونسية.

9 ـ انظر ابن أبى الضياف ، المصدر المذكور ، الترجمة رقم 347

10 ـ انظر الشكل 2 وراجع ترجمة مختصرة لأسرة ابن الخوجة فى (البيت الخوجى) التقويم الذهبى التونسى (1357 هجرى) ، 356 ـ 63.

11 ـ انظر ابن أبى الضياف ، المصدر المذكور الترجمة رقم 350

12 ـ انظر الشكل 3 (وفى هذا الرسم تشير «N - h &» إلي رقم الترجمة فى كتاب محمد مخلوف ، شجرة النّور الزّكية فى طبقات المالكية (القاهرة : المطبعة السلفية ، 1931) ، وراجع ترجمة مختصرة لأسرة النيفر فى « البيت النيفرى» ، التقويم الذهبى التونسى (1357 هجرى) 353 ـ 56 ، وشجرة النسب الواردة فى هذا المصدر تختلف عن تلك التى ذكرها محمد مخلوف (انظر شجرة النور ، الترجمة رقم 1560) ، وهى توافق مـا ورد فى اتحاف أهل الزمان (الترجمة رقم 339) وتوافق ما ذكره محمّد النّيفر فى عنوان الأريب عمن نشأ بالمملكة التونسية من عالم و أديب

(جزءان ، تونس : المطبعة التونسية ، 1932) ، 1 ، التقديم ، وأكّد صحتها أيضا لمؤلف هذا البحث الشّيخ الشاذلى النيفر.

13 _ Richard Repp, " Some Observations on the Development of the Otto-man: Learned Hierarchy, " in Nikki R.Keddie (ed), Scholars,Saints and Sufis Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley and los Angeles:: University of California Press, 1972), 17 -32.

14 _ Leon Carl Brown, "The Religious Establishment in Husainid Tunisia " in Keddie, op.cit., 47-91.

15- انظر «البيت النيفرى »، المصدر المذكور ، ص 353.

16 _ Archives générales Tunisiennes (AGT :D - 98 3).

17 - See documents in AGT.E 50-30 (Subsection 15-881)

18 - انظر الوثائق في M.S.Zmerli, Figures tunisiennes, Vol.II : Les Successeurs (Tunis : Maison Tunisienne de l'Edition, 1967), 233.

19 ـ محمد النيفر ، المصدر المذكور ، المقدمة.

20 - Afaf Loutfi al-Sayyid Marsot," the Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries ", in Keddie, op.cit., 149 - 65.

21 ـ الانتساب يرمز إلى نظام زمر سياسيّة توفر للقائد مساندة وإخلاص أتباعه مقابل حمايته لهم في حياتهم المهنيّة وترقيتهم.

22 ـ انظر بن أبي الضياف ، المصدر المذكور ، الترجمة 337 ومحمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام (تونس : الدار التونسية للنشر ، 1970) ص 62.

23 ـ مخلوف ، المصدر المذكور ، الترجمة 1654

24 ـ محمد الفاضل بن عاشور ، «العلامة الرئيس الشيخ مصطفى رضوان» المجلة الزيتونية ، 5 ، (1955) ، 285 ـ 88.

25 ـ مخلوف ، المصدر المذكور ، ترجمة 1650 ، ومقابلة مع قصي المكي (تونس في 10 سبتمبر 1971).

26 ـ محمد الفاضل بن عاشور ، أركان النهضة (تونس : مطبعة النّجاح . 1965)، 16 ـ 20.

27 ـ يتضمّن عدد الحاضرة الصادر في 10 فيفري 1903 مثلا تأبين يوسف السّهيلي الذي توفي عن سن 68 عاما وقد قضى أكثر من أربعين سنة نائب مدرس.

28 ـ مقابلة مع قصي المكي حفيد عثمان بن المكي.

29 ـ كانت العاصمة وضواحيها لا تعدّ أكثر من تسعة عشر جامع جمعة لكن كان لجامع الزيتونة أربعة أئمة ولجامع باردو ثلاثة.

30 ـ انظر بن أبي الضياف ، المصدر المذكور ، الترجمة 147

31 ـ عندما توفي الطّيب السبعي في 1889 مثلا لم يعين أي من أبنائه الخمسة الذين درسوا فى الزيتونة لخلافة أبيهم في الإمامة المعينة وهذه حالة استثنائية ، تغيب فيها أسرة عالم عن نظر الباى أو مستشاريه من أصحاب النفوذ.

32 ـ مراسلة مصطفى بوخريص إلى الوزير الأول، AGT : D - I- 29

33 ـ عين ثلاثة آفاقيين لعضوية المجلس الشرعي وبذلك بلغوا منزلة شرف كافية لدخول أبنائهم في هذا المجلس، لكن لم ينجب عمر بن الشيخ وصالح بن فرحات أطفالا . أمّا سالم بوحاجب فقد وجه أبناءه الأربعة للتعليم الحديث وبالتالي للوظائف الادارية وغير العلمية.

34 ـ الزمرلي ، المصدر المذكور ، ص 235

35 ـ فيما يتعلق بدخول عناصر من الفئات الاجتماعية الدنيا إلى صفوف العلماء ، يبرز الفارق بين تونس ومصر بتجربة محمد الخضر بن الحسين المولود فى نفطة والذي أصابه اليأس بعد الفشل في الارتقاء فوق مرتبة مدرس من الطبقةالثانية بالزيتونة فهاجر إلى القاهرة وأصبح عميدا لجامعة الأزهر ، « شيخ الأزهر».

36 ـ براون ، المصدر المذكور ، ص 56.

37 ـ انظر مثلا دي مونتتي ، المصدر المذكور ، نفس الصفحة.

القسم الثاني

العلماء التونسيون 1873-1915

الاستجابة للتيارات الإيديولوجية

الفصل الرابع

العُلَماءُ التونِسيّون والحَرَكَة الإصلاحِيّة الأهليّة 1873 ـ 1881

حاولنا في الفصلين السابقين دراسة فئة العلماء من وجهة نظر علم الاجتماع فبحثنا بنيتها وحركيتها الاجتماعيتين. وفي الفصول الأربعة القادمة سنتناول بالدراسة تطورها الفكري والمؤسساتي على ضوء الأحداث التاريخية، أي سنبحث بمزيد من التدقيق في العلاقة القائمة بين العلماء والسلطة السياسية والتطورات التي مرت بها وفي التيارات الفكرية التي أثرت في حقل التاريخ الاجتماعي.ومع العلم أن العلماء التونسيين لم تكن لهم بصورة عامة مبادرة تذكر في الحركات الاديولوجيّة التي شهدتها تونس في أواخر القرن التاسع عشر بل اقتصر دورهم على الاستجابة لما وفد عليهم من أفكار، فإننا سوف نبرز في هذه الدراسة الجوانب المتعلقة بالدين في حركة الاصلاح التونسية. وإن كان يتعذر عزل الحركة الإصلاحية تماما عن مختلف الجوانب الأخرى، فإنها لم تكن في أساسها ذات طابع دينى. ومع ذلك فقد أثارت معارضة العلماء أو مساندتهم حسب الظروف. ولتيسير البحث نقترح تقسيم فترة الاصلاحات الدستورية وظهور الحركة الوطنيـة (1873 ـ 1915) إلى أربع مراحل :

1) الحركة الاصلاحية الأهلية (1873 ـ 1881) ـ 2) العقد الأول من الحكم الفرنسي (1881 ـ 1890) ـ 3) عهد التعاون بين موظفي الحماية الليبراليين وبين التونسيين المتنورين (1890 ـ 1907) ـ4) ظهور الحركة الوطنية وإعادة ترتيب التحالفات (1907 ـ 1915).

وكانت أبرز فترة ، فترة حكم الوزير الأكبر خيرالدين باشا من سنة 1873 إلى 1877 ، وهي وإن لم تكن أوّل تجربة يقوم بها التونسيون في ميدان الاصلاحات فهي أكثرها أهميّة ، تلك الاصلاحات التي كانت مستوحاة من الغرب سواء بإيعاز من القناصل الأوروبيين أو بفعل الخوف من التدخّل الأوروبي في الشؤون المحلية .

كان انطلاق الحركة الاصلاحية التونسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، أي في عهد التنظيمات العثمانية[1]، فقد سارت تقريبا موازية للحركتين الاصلاحيتين التركية والمصرية بتأخر طفيف عنهما. ورغم أن بعض الإجراءات مثل ترتيب الجامعة الزيتونية 1842 ومراجعة تنظيم وضع العدول في 1855 وكذلك إعادة تنظيم المجلس الشرعي بمدينة تونس 1855 [2] كانت كلها من طبيعة دينية بدون جدال، فإن أغلب الاصلاحات في البلاد التونسية قبل 1873 كانت إمّا عسكرية أو فنية أو دستورية. فقد قام أحمد باشا باي بمجهودات محمودة لتحديث الجيش فزوّده بأسلحة أوروبية وألبسه أزياء حديثة كما حاول بعث قوة بحرية وأسس أكاديمية عسكرية تعمل تحت إشراف ضباط أوروبيين [3] . ومن إجراءاته ذات الطابع الانساني إصداره قانون إلغاء الاسترقاق 1846 [4]. وإن لم يتبعه خليفتاه محمد باي (1853 ـ 1859) والصادق باي (1859 ـ 1882) بنفس الحماس في السير على درب التحديث ، فانهما عملا ـ إما تحت إغراء نصائح مستشاريهما أو رضوخا لتهديدات الدبلوماسيين الأجانب ـ في ذات الاتجاه فقاما بإصلاحات فنية ودستورية ذات شأن. فقد صدر في عام 1857 قانون عهد الأمان [5] الذي رسم منهجا إصلاحيا للسياسة التونسية، وفي السنة الموالية أسس «مجلس بلدي» لمدينة تونس كما صدر في نفس السنة مرسوم يقضي بإعفاء اليهود من

تميزهم بلباس مخصوص مع منحهم حق تملك الأرض وتعاطي الزراعة [6]. وفي سنة 1861 صدر في البلاد التونسية أوّل دستور، وهو الأول الذي ظهر في كامل البلاد العربية، يؤمّن حرّية العبادة والمساواة بين الرعايا أمام القانون ويعلن عن قيام حكم ملكي دستوري في البلاد يتميز بانفصال السّلطات. وتطبيقا لهذا الدستور قامت مؤسسات جديدة تعمل بمقتضياته مثل المجلس الأكبر ومجلس الجنايات ومجلس التحقيق [7].

لم يقع تطبيق هذا الدستور بصورة كاملة خلال فترة العمل به من سنة نشره 1861 إلى 1866 تاريخ ابطال العمل به، وكذلك ألغيت التشريعات والمجالس التي بعثت تجسيما لمقتضياته وذلك تبعا للانتفاضة التي قادها الشيخ علي بن غذاهم ضد الصادق باي بسبب مضاعفة ضريبة [8]. ورغم أن الدستور لم يطبق إلاّ بصورة سطحية ولفترة وجيزة فقد أثّر في الفكر الاصلاحي بالبلاد. وأنجزت خلال هذه الفترة عدة إصلاحات من طبيعة معمارية وتقنية هامّة، من ذلك إصلاح قنوات جلب المياه من زغوان إلى تونس (الحنايا) وأيضا تعبيد الطرقات ومدّ السكك الحديدية وخطوط التلغراف. كما بذلت مجهودات لمحاربة الأمراض المعدية بإعداد المجاري لتصريف المياه وفرض الحجر الصحي .

ورغم أن هذه الاصلاحات ليست دينية في أصلها فإنّها كانت لا تخلو من تأثير على القيادات الدينية وغالبا ما أثارت مجادلات كلامية. فقد ترتّب على بعث المحاكم المدنية انفصال القانون المدني عن الشريعة رسميا ومن ثمّ حصر سلطة العلماء في مجال القضاء الشرعي [9]. ورغم كون هذه المحاولات الأولى لإدخال إصلاحات دستورية بتونس لم تحظ بنصيب كبير من النجاح فإنها أدت إلى قيام مؤسسات متأوربة، كان البعض يرى فيها أساس التقدم والبعض الآخر يراها بدعا وهرطقات جاءت بديلة عن المؤسسات التقليدية التي يعتبرها البعض استبدادية وتنتمي إلى عصور ماضية، في حين يعتبرها غيرهم أصيلة وضاربة في عمق الواقع بجذور دينية.

وفي هذه المرحلة الأولى من الاصلاحات تحدّدت ملامح بعض المسائل التي دار حولها نزاع بين خصوم الاصلاح وأنصاره. وكان هؤلاء الأخيرون في البداية يؤلفون مجموعة صغيرة من الوزراء والكتاب في دواوين الدّولة ذوي النفوذ. وكان أبرزهم بعد أحمد باي المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف الذي شغل خطة الكاتب الخاص للباي منذ 1841 والجنرال خيرالدين باشا الذي تولى الوزارة بداية من 1849، ورئيسا الكتاب محمد الباجي المسعودي ومحمد العزيز بوعتور . كانوا معجبين بالمؤسسات الأوروبية ويرغبون في إدخال بعضها في الدولة وفي المجتمع التونسيّين. وبقدر اعتقادهم في أن الاصلاحات المزمع بعثها تتوافق مع الدين الاسلامي كانوا يدعون إلى فتح باب الاجتهاد [10] لتيسير بث الروح الاصلاحية في مجالات الفكر والدين والقانون والتعليم.

وكان العلماء قبل 1873 يعارضون مبدأ الاجتهاد وكذلك أغلب الاجراءات الاصلاحية التي وقع تبنّيها. إلاّ أنّهم لم يهاجموا بصفة علنيّة المساعدة الطبية الأوروبيّة ، بل صادف أن تعاونوا معها مرّة [11]. كما أنهم لم يعترضوا بصورة عامّة على إقامة المشاريع التقنية مثل قناة جلب المياه المعروفة بالحنايا والتلغراف [12]، بل أبدوا ارتياحهم للتلغراف إذ أتاح للقاضي المالكي بتونس إعلام القضاة في كل أنحاء الايالة بحلول شهر رمضان بغاية السرعة. بالمقابل رفض كبار العلماء مساندة قانون عهد الأمان ونصحوا الباي صراحة بتجنب الاتصال بأوروبا ما لم تكن هناك حاجة ماسة تدعو لذلك [13]. وأعرب جل العلماء عن عدم موافقتهم للدستور بشكل ضمني بأن رفضوا المشاركة في صياغته والعمل في المحاكم المنبثقة عن المجلس الأكبر بحجّة أن وظيفة القاضي الشّرعي لا تخوّله تعاطي المسائل السياسيّة (اعتبر ابن أبي الضّياف هذا العذر ذريعة واهية [14]). كما لقي اقتراح ابن أبي الضياف القاضي بتمثيل الأقليات غير المسلمة وخاصة تمثيل اليهود بالمجلس الأكبر ، معارضة شيخ الإسلام محمد بيرم الرابع[15] الذي كان مستشارا مقربا من

محمد باي والصادق باي وهو الذي ترأس محاكمة باتو سفز Batto Sfez الشهيرة [16].

ومع أن موقف العلماء إزاء الإصلاحات الأولى كان في عمومه سلبيا، إلاّ أنّه لم يخل من استثناءات ذات أهمية لا تنكر. فقد أيد الباش مفتي المالكي ابراهيم الرياحي (توفي 1850) مشاريع أحمد باي الاصلاحية. وقد خلّد ذكره كداعية للتقدم مما جعل ابن أبي الضياف يقول عنه متحسرا لو أنّ الرياحي لا يزال على قيد الحياة لما أحجم العلماء عن المشاركة في المجلس الأكبر [17]. وكذلك الشيخ محمود قبادو (توفي سنة 1871) الذي اشتغل مدرسا بجامع الزيتونة في 1841 ثم ارتقى إلى رتبة باش مفت مالكي في عام 1868، فقد درس اللغة العربية والعلوم الشرعية في المدرسة الحربيّة التي أنشأها أحمد باي وقد أضفى عليها وجوده طابعا خاصا. وتجلّت مساهمة قبادو في مجال الفكر في الدعوة إلى ما أسماه بالعلوم الكونية التي عرضها في مقدمة ترجمة مؤلف عسكري، وربما عرضها أيضا خلال دروسه. وكان يعزو ازدهار الحضارة الإسلاميّة في العصور الوسطى إلى ما بلغته العلوم الطبية والرياضية فيها من تطور وتقدّم، تلك العلوم التي بإهمالها تقهقرت الثقافة الاسلامية فيما بعد. وقد نهل الاوروبيون من العلوم الكونية بالاعتماد على المسلمين، ومن ثمّ لم ير قبادو في تعريب المؤلفات الأوروبية سوى محاولة لاستعادة تلك المعرفة التي كسبها الاسلام في الماضي وكان خيرالدين أحد تلامذة قبادو فتأثر بهذا المنطق وطوّره [18].

أقنع خير الدين وابن أبي الضياف بعض العلماء بالمشاركة في المحاكم والمجالس التي بعثت وفقا لدستور 1861 ، وفي مؤسسات مماثلة. فأصبح سالم بوحاجب ومصطفى رضوان كاتبين في بلدية تونس وفي اللجنة المالية الدولية [19]. وكان عمر بن الشيخ وسالم بوحاجب والطيب النيفر والطاهر ابن عاشور (توفي 1868) أعضاء في المجلس التشريعي. كما كان محمد الشاهد وأحمد بلخوجة ومحمد الستاري ومحمد النيفر وحسن عبّاس أعضاء

في محكمة الاستئناف. وتولّى عضوية مجلس الجنايات كل من صالح النيفر وأحمد كريم ومحمد البارودي والطيب السبعي وأحمد بوخريص. وأخيرا يسجّل أن الشاذلي بن صالح تولّى التّدريس بالمدرسة الحربية عندما بعثها الصادق باي [20] من جديد ولمدّة قصيرة.

إصلاحات خيرالدين

تولّى خيرالدين مهمّة الوزير الأكبر في عام 1873 ، مستهلا عهدا جديدا . جاءت هذه الحركة الاصلاحية المكثّفة بعد أن توفّرت لتونس خبرة من الاصلاح وصفناها فيما سبق. وكان خيرالدين مدركا بفعل تجاربه السابقة مدى ما يحفّ بمشروعه التحديثي من تعقيدات ومخاطر. فقد كان نجاح برنامجه يتوقف على إقامة تحالف مع مجموعتين عدوّتين له بالقوّة : المجموعة الأولى القوى الأوروبية (وخاصة فرنسا وإيطاليا وبريطانيا العظمى) التي كانت تتصارع فيما بينها تحدوها أطماعها في النيل من الممتلكات العثمانية وفي التكالب على تمزيق القارة الافريقية. فكانت تونس نتيجة لهذه السياسة مهددة بالابتلاع والتحول إلى مجرد بيدق بأيديهم. وقد أراد خيرالدين أن يستبق الامبريالية الأوروبية ببعث مؤسسات مستوحاة من أوروبا للنهوض بالبلاد التونسية. وكان يهدف في نفس الوقت إلى إزالة كل ما من شأنه أن يوفّر ذريعة تتذرّع بها أوروبا للتدخّل المباشر في الشؤون الداخلية لتونس مثل الفوضى الجبائية والادارية وانعدام النظام والقانون، وبعبارة أخرى كان يريد إقناع الأوروبيين الجشعين المرتابين في مستقبل البلاد بأن تونس عازمة على القيام بإصلاحات وأنها قادرة على تصريف شؤونها بنفسها. وفي نفس الوقت كان لا بد له من إقناع المسؤولين التونسيين في ميدان الفكر والسياسة بأن الاصلاحات ضرورية لضمان حياة البلاد وأنها تتفق مع التعاليم الاسلامية. وأدرك خيرالدين بناء على ما شاهده من ردود فعل العلماء على عهد الأمان والدستور أنه مجبر على استمالة القيادة الدينية للحصول على

موافقتها أو لتحييدها على الأقل. وقبل أن يتولى منصب الوزير الأكبر قام بخطوات في اتجاه الحماية مما قد يوجه إليه من انتقادات من قبل العلماء التقليديين.

وكانت أهم هذه الخطوات تأليفه ونشره مؤلّفه الاصلاحي الشهير «أقوم المسالك »[21] منذ سنة 1867 والذي كان يهمّ العلماء من وجهتين اثنتين :

أوّلا ، كانت الحجج التي أوردها في مؤلفه تهدف إلى الردّ على الاعتراضات النظرية والدينيّة الموجهة ضد التنظيمات وإلى دعوة العلماء للمساهمة في إنجازها.

وثانيا، مساهمة بعض العلماء الكبار بالأفكار والدراسات المعروضة في صياغة الكتاب.

ومن الأهداف الرئيسية لـــ « أقوم المسالك » الحصول على دعم العلماء للاصلاحات الضرورية. لهذا الغرض تناول التأليف ثلاث قضايا عامّة :

1) أسباب التفوق الأوروبي ـ 2) ضرورة الاقتباس عن المؤسسات الأوروبية المفيدة وهي لا تتنافى والشريعة مع العلم أن هذا الاقتباس ممكن عمليا ـ 3) العلاقة المميزة بين هذه المؤسسات المرغوب في إحداثها والسنن الاسلامية.

عزا خيرالدين التفوق الأوروبي العسكري والاقتصادي بالمقارنة مع الأقطار الأسلامية إلى النظام السياسي الذي يمنع الاستبداد، فهو يحرّم على الحكام، حسب المثال الذي ساقه إلحاق الضرّر بالشجرة للحصول على ثمارها. ومردّ ذلك أن الملوك كانوا مسؤولين عن أعمالهم أمام مستشارين أكفاء يرشدونهم إلى التمييز بين السياسات الصالحة وتلك التي تجرّ إلى الهلاك. وبما أنّ « الأمن والعدالة أصبحا الوضع الطبيعي في بلدانهم » [22] فقد جنى الأوروبيون منه فوائد جمّة إذ وجد العلماء والمثقفون المناخ الملائم لتقديم أكبر الانجازات، وازدهرت الصناعة والتجارة وسدّد المواطنون ماترتب عليهم من ضرائب عن طواعيّة وفاء منهم لقيادتهم الحكيمة ولقاء ما يتمتّعون به من أمن ورفاه. ومع ذلك لاحظ خيرالدّين أن تفوّق أوروبا في الزمن الرّاهن لا يعني أنّ للمسيحية فضلا على الإسلام، بل يدلّ على أنّ

بعض المؤسسات يساهم تركيزها في تقدّم المجتمع ويجرّ إهمالها إلى التّقهقر الثّقافي والاقتصادي. وعليه رسم « أقوم المسالك » من بين أهدافه الرئيسية الاطلاع على أحوال الدّول الأوروبية بما في ذلك الكشف عمّا هو ملائم للأمّة الاسلامية (ص 79). وقد أكد خيرالدين مستلهما فكر أحد المنظّرين العسكريين الأوروبيين على أنّ الممالك التي لا تواكب الاختراعات والخطط العسكرية لأجوارها هي مهدّدة عاجلا أو آجلا بأن تصير فريسة لها (ص 77). وأضاف أنّه من الضرورى كذلك مواكبة التّطوّر العصري في غير المجالات العسكرية وبالتالى « فإن نظام التنظيمات واجب على كلّ من أراد التقدّم حسب مقتضيات العصر » (ص 135). وأكّد خيرالدين على أنّ الأخذ بالمؤسسات الأوروبية لن يعارض الشريعة : «ليس هناك سبب لرفض أو تجاهل أمر صحيح ويمكن إقامة الدّليل عليه لمجرد أنه آت من الآخرين ...» (ص 75). ألم يقل النبى نفسه : « من حارب فليحارب بمثل ما يحارب به عدوه » وهو يعني بذلك وجوب أخذ المسلمين بأسلحة ومخططات أعدائهم المتطورة. فينبغي إذن حسب خيرالدين أن يأخذ المسلمون بالمؤسسات السياسيّة والاقتصادية والتعليمية المتطوّرة. وعلاوة علي هذا فإننا إذا نظرنا إلى التنظيمات في سياقها التاريخي الحقيقي يظهر لنا أنّها تتجاوز مجرد الملابسات الظرفية : « تقوم هذه المؤسسات على ركنين أساسيين وهما العدل والحرية وكلاهما مصدر شريعتنا المقدسة » (ص 75). بل يذهب خيرالدين إلى أنّ هذه المؤسسات التي هي محل إعجابه كانت موجودة لدى المسلمين فيما مضى وهو يرى مثلا في مفهوم الشورى شكلا أوّليا من المجالس الاستشارية التي على الوزراء أن يرجعوا إليها ، كما يرى في أعضاء هذه المجالس المرادف العصري لأهل الحلّ والعقد. ويؤكد أن وجود هذه المؤسسات كان سبب عظمة الاسلام في عصوره الأولى، و لم تكن أوروبا تعرف عن هذه المؤسّسات شيئا في العصور الوسطى وهو ما يفسّر تخلّفها عهدئذ وتخلف الدول البابوية التي كانت – وبعضها لا يزال إلى اليوم – يعرض عن الأخذ بتلك المؤسسات. وقد اقتبست الدول الأوروبية في فترة

لاحقة تلك المؤسسات عن المسلمين مما أدى بها إلى التقدم الحضاري السّريع حتى بلغت المستوى الحالي من الرقيّ بينما أهملها المسلمون فآلت الدول الإسلامية إلى ما نشهده اليوم من تقهقر وتخلف.

ويمكن أن نتبين من خلال مضمون « أقوم المسالك » ومصطلحاته محاولة متسترة لخطب ود العلماء إذ يبدأ الكتاب بالبسملة ثم يتبع كل ذكر للرسول أو السلف الصالح بالعبارات الملائمة لهم كما يستعمل مصطلحات مثل الإمام والأمة والمصلحة بانتظام على طول الكتاب، وكذلك حرص على ذكر بعض الشخصيات المبجّلة لدى العلماء التونسيين مثل محمد بيرم الأوّل وابراهيم الرياحي، كما حرص أن يبقى انتقاده المباشر لهذه المجموعة، أي العلماء ، خفيف اللهجة. ولكن بالمقابل كان يرد بقوة على ما يمكن أن يوجهوه إليه من اعتراضات فقد أعرب عن أسفه لجهل بعض رجال الدين بالواقع مما يجعلهم يقعون في الأحكام المسبقة على التنظيمات ويقصّرون فى تطبيق الشّريعة وتطويرها حتى تتلاءم مع تغيّر الظروف (ص 72) . ولكنه بصفة عامّة تجنب تحديد خصومه التقليديين ، ومن جهة أخرى دافع عن القضاة المسلمين بأن ردّ على الاتّهامات التي وجهها الأوروبيون ضدهم دون أنصاف (ص 118 ـ 120) .

ولم يكتف خير الدين بتفنيد اعتراضات العلماء بل طلب منهم المشاركة الفعّالة في تطبيق الاصلاحات المنشودة. فقد كان خيرالدين يعتبر أن شرّ الأذى من الحاكم المطلق : « إنّ غرائز الانسان تدفعه إلى التعسّف إذا كانت له سلطة مطلقة » (ص 83). وبما أن الحاكم في البلدان الاسلامية يستمد سلطته من الشريعة فهو من ثمّ ملزم باحترام تعاليمها وإذا حاد عنها وجب على كل مسلم أن يحتجّ عليه عملا بمبدإ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر: « ألم يقل الخليفة عمر أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقوّمه » (ص 83). وعلى العلماء واجب ألزم عليهم من غيرهم في مثل هذا الأمر لأنهم أعلم به من غيرهم. وعلى عكس النموذج

التقليدي للعلماء القاضي بتعفّفهم وتجنّبهم الاقتراب من السلطة السياسية أكدّ خيرالدين أن الاتصال بالأمور الدنيويّة وحده يؤمّن لهم القيام بواجبهم طبقا للشريعة.

لقد رأى خيرالدين أن الشريعة هي بمثابة دستور يحتوي على المبادئ العامة للحكم الصالح وما على العلماء إلاّ السّهر على أن تكون أعمال الحاكم مطابقة لهذا الدستور حتى تكون شرعية، فالمطلوب منهم حينئذ ليس وضع السياسات والقوانين، فتلك مهمّة رجال السياسة : « الساسة يميّزون المصلحة العامّة بينما يتحقّق العلماء من أن العمل المنجز للصالح العام لم يحد عن مبادئ الشريعة » (ص 61) . لقد دعا خيرالدين إلى قيام تعاون بين رجال السياسة والعلماء من أجل النهوض بمصالح الأمّة عن طريق تطبيق التنظيمات. وهذا يعني ضمنيا أنّ العلماء الذين يبتعدون عن شؤون الحكم مسؤولون إلى حدّ ما عن طغيان الحكام وجورهم. كما يعني أيضا أن الموقف المناهض للاصلاح الذي وقفه كثير من العلماء يعود إلى نقص تجربتهم في شؤون الحياة ، وأن تطوير موقفهم نحو الاصلاحات متوقف على ما يجري في الميدان السياسي.

واستشهد خيرالدين على ذلك بمساندة علماء تركيا للاصلاحات العثمانية، فعندما وضع سليمان القانوني قانونه الشهير للنهوض بأحوال الأمّة « حرص على مساعدة أنجب العلماء وألمع السّاسة » (ص 112) . وفي الواقع كان خيرالدين يرى أنّ القانون العثماني المذكور جعل الوزراء والعلماء مسؤولين عن أعمال الخليفة. ويعلّل نهوض الدولة العثمانية في ذلك العهد بعناية العلماء بأمور السلطة. وفي عصر لاحق، في فترة التنظيمات، كان شيخ الاسلام العثماني عارف بك (1845ـ1854) يخطب على منابر الجوامع داعيا لتأييد الاصلاحات [23]. وقد ساهم بعض العلماء فى تأليف أقوم المسالك. وسبق أن ذكرنا أيضا فضل الشيخ قبادو على خيرالدين. شارك كل من سالم بوحاجب وبيرم الخامس في إعداد بحوث

للكتاب وفي صياغته وكان لهما بذلك دور مزدوج. أوّلا ، بفضل ثقافتهما الفقهية والكلامية أمدّا خيرالدين بالأمثلة والاستشهادات من مأثورات العلماء القدامى لتدعيم حججه. ولاشكّ في أنّ خيرالدين كان يعرف مشاهير العلماء من أمثال الغزالي وابن خلدون ، أمّا أن يستشهد ببعض المغمورين مثل الموّاق (توفي 1492) فذلك على الأرجح من عمل بوحاجب وبيرم الخامس. ثانيا ، قدّما مساعدة في التّحرير بأن صوّبا الصّياغة، فعربيّة خيرالدين ضعيفة نسبيا إذ هي ليست لغته الأصلية [24]. هذا لا يعني الانتقاص من حقّه فهو المؤلف الحقيقي للكتاب ولكن من المهم ملاحظة أن أقرب مستشاريه من العلماء كانوا مساعديه في تأليف مؤلفه الاصلاحي.

وألحق خيرالدين نصّ كتابه بتقاريظ بعث بها إليه ثلاثة وعشرون من وجهاء التونسيين جلّهم من خرّيجي الزيتونة وثلثهم على الأقل من العلماء وهم : أحمد كريّم وسالم بوحاجب ومحمد بيرم الخامس ومصطفى رضوان وأحمد الورتتاني وأحمد جمال الدين وأحمد بلخوجة ومحمود الشريف، كالوا له المديح والثناء، فمما كتبه سالم بوحاجب مثلا : «انه يشبه أحيانا الحصن المنيع وأحيانا أخرى يشبه الضوء الذي يبدد ظلمات السّياسات الجاهلة [25] » .

ويبدو أنّ خيرالدين كان مخلصا في اعتقاده بضرورة إسهام العلماء في الحياة السّياسية. وبناء على هذا الاعتقاد من جهة وحرصا على إضفاء الشرعية وتحييد معارضيه المحتملين من جهة أخرى، سعى أثناء تولّيه الوزارة الأولى إلى جلب العلماء للعمل معه قدر الامكان. ورغم إعراض أغلب العلماء عن دعوته فإنّ مجموعة صغيرة قامت بدور مهمّ في العديد من المشاريع التي بعثها، وأبرزها : خلق ديوان حكومي لادارة الأوقاف (جمعية الأوقاف) وتأسيس المدرسة الصّادقيّة وإصلاح التعليم الزّيتوني وضبط نظام الكتاتيب وتنظيم ديوان حكومي للاشراف على التّعليم العمومي، وتشجيع نشر الكتب والعناية بالجريدة الرسميّة مع محاولة لإصلاح النظام القضائي.

الوقف جمع أوقاف ويسمّى أيضا بشمال إفريقيا الحبس وهو نظام يتم بمقتضاه هبة ملكية عقارية لصالح مؤسسة دينية أو عموميّة أو خيريّة. إذا كان دخل الوقف يصرف للمؤسسة فهو عمومي، لكن كثيرا ما يوصي صاحب الوقف بعودة الملكية إلى عقبه وذلك هو الوقف الخاص. ويلتجأ في إدارة أملاك الموقوف عليه، مؤسسة كان أو أسرة، إلى وكيل يتولّى جمع الغلال والقيام بالاصلاحات الضروريّة ويتقاضى في مقابل عمله مرتّبا من الدخل العام. وكثيرا ما تخصّص عدول الاشهاد في إدارة الأوقاف، علما أنّ أغلب العلماء يحترفون مهنة العدل ومن ثم يدير بعضهم أوقافا، وكان هذا النّظام يعوزه الضّبط ويفسح المجال للاختلاسات. وقد جرت العادة بتعيين أحد أفراد الأسرة الموقف عليها للإشراف على الوقف الخاص في حين كانت شؤون الوقف العام بيد وكيل شره يهمل إجراء الاصلاحات اللازمة ويزوّر الحسابات ليستحوذ على المداخيل (26). ولتلافي هذا الوضع الفوضوي وغير المأمون في سير الأوقاف العمومية خاصة بعثت إدارة مركزية للأوقاف هي جمعيّة الأوقاف ترجع بالنظر مباشرة للوزير الأكبر. فوقع تعيين معتمدين لادارة الممتلكات العقارية التي يصرف ريعها لصالح مؤسسات معيّنة مثل المساجد والمدارس والمنارات. وضمت الجمعية في عضوية مجلسها مراقبين بهدف النظر في حسابات العدول دوريا والتثبت في صيانة الأوقاف.

ونظرا لكون عدد كبير من العلماء موكلين بالأوقاف ولكون هذه الأوقاف لا تخلو من طابع ديني تعيّن على خيرالدين أن يتحلّى بروح الحذر في معالجة مثل هذه المسائل حتى لا يتهم بأنه مسّ مؤسسات مقدّسة. ولأسباب تتصل بالكفاءة ولاعتبارات سياسية خصوصا اختار خيرالدين محمد بيرم الخامس أوّل رئيس لهذه الجمعية . وهو عالم ينتمي إلى أسرة ذات مجد علمي موفورة الاحترام بين العلماء. أمّا نائبه فهو الشيخ أحمد الورتتاني الذي خلفه في رئاسة الجمعية عام 1878. كما عين الشيخ محمودا بن الخوجة أحد المراقبين. وعلى عكس هؤلاء رفض محمد النّيفر أن يتولّى

منصب وكيل مدارس تونس (27). ورغم بعض ردود الفعل السلبية يمكن القول بأن الادارة الجديدة وقع قبولها دون انتقادات جديّة. ثم تمّ تعيين العديد من العلماء في وكالة الأوقاف في فترة لاحقة. وربما يفسّر غياب المعارضة الفعلية للجمعية بكون قرار التأسيس يضمن أيضا الترفيع في أجور المدرسين وأعضاء المجلس الشرعي (28).

وكان علي خيرالدين أن يظهر أيضا قدرا من الحذر والكياسة في إجراء الاصلاحات على التعليم، ذلك الميدان الذي كان حكرا على العلماء. وكانت مشاريعه القاضية بتنظيم الادارة العمومية وتوسيع مجال خدماتها تحتم وجود مؤسسة تعليمية من شأنها أن توفر لجيل موظفي المستقبل تعليما مناسبا يشتمل على تدريس المواد الرياضية واللغات العصرية. فكانت المدرسة الصادقية تحتل في إصلاحات خيرالدين ما احتلته المدرسة الحربية في إصلاحات أحمد باي. وعين خيرالدين لجنة من تسعة أعضاء ترأسها هو بشخصه، مهمتها تنظيم مشروع المدرسة وهي تضم كلا من محمد العزيز بوعتور (باش كاتب) والعربي زروق (رئيس البلدية) مع ستة علماء : المفتي الحنفي أحمد بلخوجة والقاضي المالكي الطاهر النيفر وقاضي باردو عمر بن الشيخ ومحمد بيرم الخامس ومصطفى رضوان وأحمد الورتتاني (29).

وضعت اللجنة برنامج التعليم على منهج يجمع بين الروح العصرية والتعليم التقليدي وضم سلك الأساتذة مدرسين أوروبيين وعددا من الزيتونيين. فمن العلماء الذين باشروا التدريس خلال عهد خيرالدين : علي ابن الحاج والطاهر جعفر والطاهر الرياحي ، ومحمد بلخوجة.

وأما المواد المقرر تدريسها فهي : الرياضيات والكيمياء والجغرافيا مع الفرنسية والايطالية والتركية، بالإضافة إلى النحو والصرف والفقه والقراءات والتوحيد. ويلاحظ أن المواد الاسلامية كانت تدرس في أفضل الساعات أي عندما يكون التلاميذ أقدر على التركيز، وهذا دليل على حرص خيرالدين

على إرضاء العلماء ومراعاتهم قدر الامكان. ومن ذلك أيضا أنه عندما عين طبيبا ملحقا بالمدرسة عين إماما لها وهو الشيخ محمد البارودي.

كثيرا ما يشار إلى دور المدرسة الصادقية في تكوين الزعماء الإصلاحيين والوطنيين ولكن ما ألفت الانظار إليها وقت تأسيسها هو هدفها في توفير تعليم عصري علماني إلى حدّ ما، رغم المظاهر الدينية المشار إليها أعلاه. وقد كتب خيرالدين في فترة لاحقة أن المدرسة الصّادقية قد أنشئت على غرار المدارس الثانوية الفرنسية (30) (الليسيات). وهذا يعني أن مسجدها كان ملحقا بالمدرسة وليس العكس، وأن من يقبل من المشائخ على التّدريس بها جنبا إلى جنب مع أساتذة أوروبيين يكون قد وقف موقفا جريئا. ومرّة أخرى يتم بعث هذه المؤسسة الجديدة وتعيين الموظفين بها بصورة فوتت على المحافظين توجيه ضربات قوية ضدها. فلم يبق أمامهم سوى الاحجام عن التدريس بها، وفعلا رفض ذوو الاتجاه المحافظ من العلماء إقامة أية علاقة مع الصادقية.

وكان طرح إصلاح المناهج التربوية وكذلك مواد التدريس بجامع الزيتونة من المسائل الشائكة والدقيقة وقد أوكل هذا الأمر إلى نفس اللجنة التي سهرت على بعث الصّادقية فانتهت في أعمالها إلي القرار المؤرخ في 28 ذي القعدة 1292 هـ الموافق 26 ديسمبر 1875 ، الهادف إلى وضع حد للتجاوزات وإصلاح البرامج. وعرف هذا القانون بقانون خيرالدين (31). فمن جهة كان ينبغي محاربة الغيابات المتكررة للمدرسين والنهوض بمستوى التعليم فألزم كل عضو من مجلس النظارة العلمية (32) بأداء مهمته فى تفقد سير الدروس أسبوعيا وتسجيل أسماء المتغيبين من الشيوخ باستثناء المدرسين الزيتونيين بالمدرسة الصادقية الذين لا يقع تتبّعهم. وأنيطت النّظارة بمسؤولية جديدة وهي رفع تقارير دورية عن أوضاع التعليم بالجامع الأعظم إلى الوزير الأكبر.

وفي جانفي 1876 ، صدر قانون تكميلي أبقى في نصه على النظّارة وعلى سلطتها نظريا إلاّ أنّه في الواقع أعطى أهمّ وظائفها إلى نائبين يرجعان

بالنظر إلى الوزير الأكبر الذي ينتخبهما من بين المدرسين. وليس من الواضح معرفة حقيقة الدافع لهذا الترتيب التكميلي إن كان : أ) تقاعس أعضاء النظارة الأربعة في مهامهم الجديدة مثل تقديم التقارير التي تعنى موافقتهم الفعلية على التجديدات وقد كانوا يناهضونها في الأرجح . ب) نية خيرالدين منذ البداية في تسليم سلطة الاشراف إلى موظّفين يمكنه اختيارهم ومراقبتهم، لكن كان عليه مراعاة كبار العلماء وإبقاؤهم في مناصب تشريفية، وربما كانت حقيقة الموقف تجمع بين هذين الافتراضين معا. ومهما كانت التأويلات فقد وقع تعيين النائبين الأولين وهما عمر بن الشيخ ومحمود بالخوجة وكلاهما متعاطف إلي حدّ أو آخر مع أهداف الوزير الأول.

بالإضافة إلى هذه التغييرات الإدارية أدخل ترتيب 1875 تعديلات على البرنامج التعليمي،إذ أصبحت الدراســة على ثـلاث مراحــل : أوليــة (4 سنوات) ووسطى (3 سنوات) وعالية (سنتان). ويرتقي الطلاب من مرحلة إلى أخرى بامتحان شفوي. وتم ضبط قائمة بالمواد التي وقع إقرارها فأضيفت إلى المواد التقليدية، مثل النحو والصرف والتفسير وأصول الفقه ، ،مواد تشمل التاريخ والحساب والهندسة، ووقع توحيد الكتب المعينة لكافة المستويات ومراحل التعليم. وأخيرا وفيما يتعلق بترقية سلك التدريس نص على تنظيم مناظرات في حالة عدم إجماع النظارة على مرشح واحد.

وتناولت إصلاحات خيرالدين التعليم الاسلامي التقليدى في مستوى التعليم الابتدائي فصدر قرار بتاريخ فيفرى 1876 ضبط مقاييس أكثر دقّة في مسألة انتداب المؤدبين الذين أصبحوا خاضعين لتزكية الحكومة. وتنفيذا لهذا القرار تشكّلت لجنة في كل بلدة تتألف من عضو من المجلس الشرعي ومن أمين المؤدبين بالمنطقة ، وأوكلت مهمة ضبط قائمة بالمؤدبين المؤهلين وكذلك القيام بزيارات تفقد منتظمة للكتاتيب (33).

وقد نص نفس القرار على بعث إدارة العلوم والمعارف المناط بها مراقبة كل المؤسسات التعليمية في البلاد وهي تشمل الكتاتيب والمدارس وجامع

الزيتونة والصادقية. وقد عيّن خيرالدين زميله وصهره الجنرال حسين على رأس إدارة العلوم والمعارف والتي شكلت فعليا النواة الأولى لوزارة المعارف. والجدير بالملاحظة أن خيرالدين لم يعين عالما على رأس هذه المؤسسة الهامة، وهو ما كان يعتبر أمرا طبيعيا، إذ أن التعليم كان حكرا على العلماء وهو لا يقل فى نظرهم قيمة عن الأوقاف. فاختيار شخصية من خارج سلك العلماء يمكن أن نردّه إلى رغبة خيرالدين في تحديد سلطة العلماء الواسعة وغير واضحة التخوم وجعلها تخضع لتراتيب مقننة تحت الاشراف المباشر لديوان الوزير الأول ، كما كان يسعى لوضع قيود دستورية على سلطة الباي غير المحدودة.

وشملت إصلاحات خيرالدين أيضا مجالا مهمّا آخر وهو الصّحافة المطبوعة ، فقد كانت «الرائد التونسى » وهي الصحيفة الرسمية تصدر منذ 1277 / 1860 (34) بصورة غير منتظمة. فانتظم في عهده صدورها أسبوعيا وأصلحت إدارتها إصلاحا جذريا وقد صارت تحت مسؤولية محمد بيرم الخامس. أسندت رئاسة تحريرها إلى عالم مصري هو الشيخ حمزة فتح الله *، وكان الشيخان محمد السنوسي وحسن لازغلي من بين محرريها القارين. وأصبحت الصحيفة تقوم بالاضافة إلى مهمتها في نشر الأخبار الرسمية بالترويج لأفكار خيرالدين والدعاية لها. فقد أصدرت مقالا للمصلح المصري رفاعة رافع الطهطاوي ينبّه فيه العلماء لضرورة تعلم اللغات الأجنبية وتدريسها (35). وكانت المقالات تصدر غفلا من توقيع محرريها، ولكن لم يكن خافيا على القراء أن العديد منها حرّره محمد السنوسي وسالم بوحاجب ومحمد بيرم الخامس الذي «نشر مقالات في الرائد التونسي يؤيد فيها الانقلاب الوزاري » (36).

ولم تقتصر الجهود المبذولة في مجال الطباعة على «الرائد التونسى »

* يذكر المؤلف أن الرائد التونسي جريدة نصف شهرية والحقيقة أنها أسبوعية منذ نشأتها.كما أنّ الشيخ حمزة فتح الله لم يتول رئاسة تحريرها بل لم تتجاوز مساهمته بها نشر مساجلات وألغاز لغوية مدّة إقامته بتونس التى لم تتجاوز الأشهر. (المعرّبان)

فقد كلّف محمد بيرم الخامس بمساعدة أحمد الورتتانى بإدارة المطبعة الرسميّة وكان في ذلك دفع جديد لطبع الكتب، إذ صدر في عهد خير الدين (1873 ـ 1877) أربعة وعشرون كتابا من بين 99 مؤلفا صدرت خلال الفترة 1860- 1988 (37). ونجد من بين المنشورات الصادرة فى هذه الفترة مؤلفات مدرسية في مواد عصرية معدّة لتلاميذ الصادقية إلى جانب جملة من البحوث الفقهية ومصنفات علماء ذلك العصر مثل ابراهيم الرياحى ومحمود قبادو ومحمد بلخوجة والبشير التواتي ومحمد البارودي. فقد شجع خيرالدين نشر العلوم التقليدية إلى جانب الاصلاحات الجديدة بهدف خطب ودّ العلماء.

وتناولت الإصلاحات أخيرا ميدان القضاء وهو ميدان حسّاس كان تقليديا من اختصاص العلماء، شأنه شأن التعليم والأوقاف، ولذا كان على الوزير الأول أن يكون حذرا فى طرق هذا الباب. ابتدأ بمراجعة اللائحة المنظمة للمجلس الشرعى الصادرة فى عهد محمد باي، وكانت النتيجة عملا متواضعا وقد حرص على مشاركة قضاة المجلس الشرعي في تكوين اللجنة المشرفة على الاصلاح فشملت الشيوخ الشاذلي بن صالح وأحمد بلخوجة ومحمدا الشاهد وأحمد كريم ومحمدا النّيفر ومحمدا البارودى ومحمدا بيرم الخامس والطّاهر النّيفر وخلصت فى أعمالها إلى ما تضمنه المرسوم المؤرخ فى 25 ماي 1876 الذي هو بالأساس جمع القوانين الجارية في قانون موحّد للقضاء الشرعي. وقد تضمّن هذا المرسوم من بين مقتضياته سحب أجور القضاة في حالات الغياب غير المبرّر كما تضمّن إجراءً جديدا بارزا وهو جعل المجلس الشرعى محكمة استئنافية تنظر في الاحكام التي تصدرها المجالس الشرعيّة بالمدن الداخلية أو يصدرها قضاة القرى (38).

ثم قام خيرالدين بإجراءين آخرين أكثر ثوريّة في إصلاح النّظام القضائى فحاول إلغاء المحاكم القنصلية الأوروبيّة واستبدالها بمحاكم تونسية أوروبيّة

مختلطة على هدي النموذجين التركي والمصري. إلاّ أنه اصطدم بمقاومة السلطات الأجنبية وخاصة ايطاليا التي كانت مصرّة على المحافظة على نظام الامتيازات القنصلية ‹ Les capitulations › ، فتمكّن خيرالدين فعلا من بعث محكمة مختلطة لفترة تجريبية يرأسها القاضي حسونة الوزير بمساعدة مستشارين قانونيين فرنسي وانجليزي للنظر في قضايا الديون التي لا تتجاوز ألف ليرة ‹piastres› . [39] لكن هذه المحكمة اختفت بعد تجربة بضع سنوات إذ فشلت في حل القضايا المتزايدة للاوروبيين الذين تضاعف عددهم والذين لايطولهم القضاء التونسي.

وعلى إثرها عاد خيرالدين إلى منطلقه الأصلي في وجوب إصلاح القضاء التونسي بصورة جذرية بحيث لا يعود معه مبرر يتعلل به الأجانب في عدم الانصياع له. فأصدر في سنة 1874 مرسوما يهدف إلى التقليص التدريجي من عدد رجال القضاء بالمجالس الشرعية في العمالات بحيث لا يتجاوز قاضيا ومفتيا بكل مجلس [40]. وفي 1876 حاول إلغاء التفرقة بين المذهبين الحنفي والمالكي بوضع القضاء التونسي على أساس واحد مبسّط ومعدّل وفق العصر.ولهذا الغرض عيّن لجنة أخرى مصغّرة تشكلت من شيخ الاسلام أحمد بلخوجة والمفتي المالكي محمّد النيفر وقاضي باردو عمر بن الشيخ وموظف سام حسونة الحدّاد زوّدها بتوجيهات مفادها وضع قانون يتواءم مع الشّريعة وأحكام العرف التونسي ويتحاشى التفرقة بين المذهبين. ويبدو أن هذا المشروع لقي معارضة من المالكيين والحنفيين على حدّ سواء فتماطلت اللجنة في أعمالها ولم تسفر عن نتائج تذكر حتى ألغيت بعد عزل خير الدين عن السلطة سنة 1878 [41].

موقف العلماء من إصلاحات خيرالدّين

اختلفت المصادر العديدة في تقويم إصلاحات خيرالدّين فهي تجمع على نجاحها ولكن بتفاوت في الدرجة [42]. وبما أنه كان من باب المستحيل التوصل إلى التّوفيق بين مطامح الأوروبيين ومخاوف المسلمين المحافظين فقد كانت النتائج ضعيفة ولم يتسن لتونس أن تنهض بالاصلاحات ولا

كانت النتائج ضعيفة ولم يتسن لتونس أن تنهض بالاصلاحات ولا
أن تعزز وضعها لتفادي الوقوع تحت الحكم الأوروبي المباشر. إلا أن الأفكار الإصلاحية وكذلك بعض المؤسسات مثل المدرسة الصادقية استمرّت مؤثرة بعمق في البلاد. ولاشك في أن خيرالدين قد نجح فعلا في تسويغ بعض سياسته لدى العلماء ويبدو أنه انتهج لذلك الأخذ بثلاثة مبادئ أساسيّة لتأمين الحد من معارضتهم له. فقد حاول ما أمكن ذلك أن يبعث بمؤسسات موازية للمؤسسات الدينية دون أن يجرّد هذه الأخيرة من صفتها الدينية أو حتى أن يمس منها. بل إنّه كثيرا ما أضفى على المؤسسات المحدثة صبغة دينية، فقد نعت مثلا الاصلاحات الجبائية وقدمها في شكل رجوع إلى المبادئ القرآنية وأبرز وظيفة المكتبة العمومية الجديدة التي وضعت تحت إدارة محمد بيرم الخامس ومحمود بلخوجة في كونها مستودعا لحفظ المؤلفات الدينية. وحتى عندما رأى ضرورة تغيير المؤسسات الدّينية فقد كان حذرا وتفادى المجازفة بتعريض مشاريعه الجديدة للفشل. ولهذا كانت التراتيب التي تخص التعليم الزيتوني أو القضاء بصورة عامّة في غاية الاعتدال. وأخيرا سعى إلى تشريك العلماء المعاضدين له في مشاريعه الاصلاحية قدر الإمكان حتى تحرز المؤسسات، الجديدة منها والمنقّحة، على تزكية دينية.

وفي هذا الصدد نعرض في الجدول 7 قائمة بأسماء العلماء الذين ساندوا إصلاحات خيرالدّين : من أولئك الذين ساهموا في مشاريع قبل 1873، إضافة إلى الذين أعلنوا عن تأييدهم لكتاب «أقوم المسالك » والذين شاركوا في تسيير إدارة جمعية الأوقاف المنشأة حديثا، مع الشيوخ المكّونين للجنة بعث الصادقية وإصلاح التعليم الزيتوني ثم العلماء الذين درّسوا بالمدرسة الصادقية وأوائل النظار بالجامع الأعظم والمحررين بصحيفة الرائد التونسي والعلماء الذين عينوا في لجان الاصلاح القضائي [43]. ومن الرّاجح أن الشيوخ الواردة أسماؤهم بالجدول 7 لا يشاطرون كليّا فلسفة خيرالدين ولا

فانهم كانوا يساندونه بدرجة أقل لسبب أو لأكثر مثل عادة الولاء التي تجبر الأتباع على مشايعة رئيسهم مقابل مساعدة هذا الأخير لهم على الصعود في سلم الوظائف والمكانة الاجتماعية [44]. هذا بالرغم من أنّ الرابطة بين الأتباع وحاميهم ليست بالضرورة اشتراكهم في تبني فلسفة سياسية واحدة بل غالبا ما كان الأمر عكس ذلك. ولدينا ما يعزز الاحتمال بأن خيرالدين كان عمدة بعض الشيوخ الذين نشطوا في المؤسسات التي انبثقت عن التنظيمات الاصلاحية. وهكذا نجد أن 7 أعضاء في المجلس الشرعي – من جملة عشرة – خلال فترة 1873 ـ 1877 هم من بين العلماء الواردة أسماؤهم بالجدول 7 رغم أن عدد هؤلاء الأخيرين لا يتجاوز 35 % من جملة هيئة العلماء. ومن ثمّ يمكن الاستنتاج بأن عددا وافرا من الشيوخ الذين انخرطوا في المشاريع الاصلاحية قبل تلك الفترة كانوا قد تولّوا مناصب بفضل خيرالدّين ، وكان دينا عليهم أن يؤدوا الولاء والطّاعة في مقابل ذلك، وساند البعض الآخر الاصلاحات طمعا في الحصول على الترقيات والمناصب.

وثمّة دافع آخر غير عقائدي أيضا وقوامه رغبة البعض في الحصول على عدد أكبر من الوظائف أي الرغبة في دخل أوفر. ونظرا للمكانة المميزة لمن يشغل خطتين أو أكثر فقد سعى العلماء المشار إليهم إلى أن يعينوا في وظائف شبه دينية مثل نظارة الأوقاف ونظارة التعليم الزيتوني أو تدريس الفقه واللغة العربية بالمدرسة الصادقية. ونلاحظ أن الوظائف والخطط التعليمية والادارية المحدثة وفق إصلاحات السبعينات قد استفاد منها العلماء في المقام الأول أو على الأقل المتعلمون من خريجي الزيتونة عامّة.

الجدول رقم 7

العلماء الذين شاركوا فى إصلاحات خيرالدين

	حنفي أو مالكي	من مواليد تونس العاصمة أو آفاقي	اصلاحات ما قبل 1873	أقوم المسالك	ادارة الأوقاف	لجنة اصلاح التعليم	أستاذ بالصادقية	نائب في الزيتونة	الطبعة الرسمية	لجنة اصلاح القضاء	المكتبة العمومية
محمّد بيرم الخامس	ح	ت		X	X	X			X		X
أحمد الورتتاني	م	أ		X	X	X			X	X	
أحمد بن الخوجة	ح	ت	X	X		X		X		X	
عمر بن الشيخ	م	أ	X			X					
سالم بوحاجب	م	أ	X	X					X		X
مصطفى رضوان	ح	أ	X	X		X					
محمود بن الخوجة	ح	ت			X				X		
أحمد كريم	ح	ت	X	X					X	X	
محمّد النيفر	م	ت	X							X	
محمّد الشاهد	م	ت	X							X	
محمد البارودي	ح	ت	X							X	
الشاذلي بن صالح	م	ت	X							X	
الطاهر الأول النيفر	م	ت				X					
الطيب النيفر	م	ت	X								
محمّد الستّاري	ح	ت	X								
حسن عبّاس	ح	ت	X								
الطيب السبعي	م	ت	X								
أحمد بو خريص	م	ت	X								
أحمد جمال الدين	م	أ		X							

	حنفي أو مالكي	من مواليد تونس العاصمة او آفاقي	صلاحات ما قبل 1873	أقوم المسالك	ادارة الأوقاف	لجنة اصلاح التعليم	أستاذ بالصادقية	نائب في الزيتونة	المطبعة الرسمية	لجنة اصلاح القضاء	الكتبة العمومية
الأمين بن الخوجة	ح	ت					X				
محمّد القرطبي	ح	آ					X				
عثمان الشامخ	م	ت					X				
محمود بيرم	ح	ت					X				
الصادق الشاهد	م	ت					X				
علي بن الحاج	م	آ					X				
الطاهر جعفر	ح	ت					X				
الطاهر الرياحي	م	ت					X				
محمد بن الخوجة	ح	ت					X				

انقطع مدّ الادارة الحسينية بمماليك مجلوبين من أسواق الرّق باسطنبول وكان خيرالدين الذي اقتناه المشير أحمد باي عام 1255 هـ / 1839 م من آخر دفعات المماليك، كما لم يتخرج الفوج الأول من تلاميذ الصادقية إلاّ بعد عقد من تأسيسها، وكذلك لم يقع انتداب الأوروبيين للعمل بالادارة التونسية قبل 1881 إلا بأعداد محدودة. لذا كانت تونسة الوزارات التي سارت بخطى حثيثة خلال فترة 1840 ـ 1870 (45) مفيدة للعلماء والزيتونيين عامة. وتدعّم هذا الاتجاه خلال السبعينات بفضل الاصلاحات الادارية التي قام بها خيرالدين. وكان بعض العلماء لا يهمهم سوى تعزيز مواقعهم والترفيع في مواردهم وهم غير مبالين باديولوجية خيرالدين الاصلاحية بل كان من بينهم من يعاديها.

وأخيرا يحتمل أن يكون بعض العلماء المحافظين قد ساهموا في المؤسسات الاصلاحية وذلك ليس من باب كونهم مجبرين، بل ربما كان دافعهم إلى

فيها أجدى لتحقيق أغراضهم من المعارضة الخارجية. وهذه الحالة قد تنطبق أكثر على موقف المدرسين بالصادقية من الشيوخ حيث لم يشارك أي منهم في غيرها من المؤسسات الجديدة الأخرى، كما يوضّح ذلك الجدول 7. والواقع أن بعض المدرسين بالصادقية كانوا أميل إلى النزعة المحافظة. ومن بين هؤلاء الشيخ الطاهر جعفر الذي وصفه موظف فرنسي في فترة لاحقة بأنه:« جد متعصب ولا يعرف شيئا عن عصرنا » (46).

ومع ذلك فإنه يمكن اعتبار قلة من العلماء مصلحين أوفياء بالرغم من اعتدالهم، ولا شك أنهم كانوا يشكلون أقلية ضئيلة، غير أن مجرد وجودهم يحول دون الحكم بأن جميع العلماء في العقد السابع كانوا كتلة من الظلاميين المعارضين للتنظيمات. والحق أن العلماء في جلّهم كانوا معادين للاصلاح لكن الذين تولّوا خطتين فأكثر في المشاريع الجديدة كانوا مصلحين معتدلين. ولم يكتف هؤلاء بالانسجام مع المؤسسات الجديدة أو المنقّحة بل إنّ عددا كبيرا منهم قد تبنوا فكرة (اديولوجية) تطويرية في مجالات أخرى بما في ذلك الدفاع عن برنامج خيرالدين صراحة واختاروا إرسال أبنائهم إلى المؤسسة التعليمية الجديدة.

وقد سبق أن تعرضنا إلى التقاريظ التي بعث بها العلماء وذيّل بها «أقوم المسالك» وإلى المقالات التي كتبها محمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب ومحمد السنوسي في « الرائد التونسي » قبل الشروع في الاصلاحات. وتجدر الاشارة في هذا الصّدد أيضا إلى أحمد بلخوجة أحد الوجوه البارزة الذي تناول في خطبه مواضيع مثل فوائد التلغراف (47) وفي فتاويه أجاز الخلطة بين المسلمين والنصارى كما سوّغ لمدحت باشا إدخال نواب غير مسلمين في المبعوثان (البرلمان العثماني) (48). وفي 1875 وعلى إثر وفاة الشيخ محمد معاوية تم تعيين أحمد بلخوجة في منصب شيخ الاسلام بدعم من خيرالدين الذي طلب منه تأليف كتاب في تبرير التنظيمات من وجهة نظر الفقه الاسلامي. وقد ألف أحمد بلخوجة في ذلك رسالتين : « الصبح

المبين عن معروضات خيرالدين » و « كشف اللثام عن محاسن الاسلام»[49]، وكان الغرض الرئيسي من الرسالة الأولى إضفاء شرعية دينية على أعمال الوزير الأول، بينما حاول في الرسالة الثانية أن يبرهن بصورة عامة على أن الاسلام دين تقدم يتماشى مع الحضارة العصرية. وربما كان أحسن المؤشرات لصدق التزام العالم بالاصلاحات:ونوع التعليم والوظيفة التي يختارها لأبنائه. فكان من بين العلماء الثمانية الأول في الجدول 7 آباء لستة أبناء من جملة الأبناء الذين تلقوا تعليما علمانيا في تلك الفترة[50]. فقد أرسل محمد بيرم الخامس أكبر أبنائه إلى الصادقيّة فى حين أرسل سالم بوحاجب أبناءه الأربعة إليها. ويضاف إلى ما تقدم كون العلماء الثمانية كانوا آباء لأربعة من جملة خمسة من أبناء العلماء الذين امتهنوا مهنا جديدة مثل القانون المدني والطّب[51].

وإذا حاولنا الاجابة عن التساؤل لماذا تبنى بعض العلماء وجهة نظر خيرالدين الاصلاحية ورفضتها الأغلبية، فقد نميل إلى اعتبار أن المذهب الحنفى أقل تشددا من المالكي في بعض الجوانب وبالتالي فهو أقرب إلى الاصلاحات. غير أنه ليست هناك أدلة كافية لدعم هذا التفسير. فعدد الحنفيين من الثمانية الأول خمسة، لكن عددهم من جملة قائمة الجدول يساوي اثنى عشر يقابله ستة عشر مالكيا. والحنفيون المؤيدون للاصلاح هم أقل عددا من الحنفيين المعارضين له من علماء منطقة تونس العاصمة وبالتالى فإن الاعتبارات المذهبية تبدو دون الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية أهميّة. ولا يفوتنا أن الجدول 7 تضمّن سبعة آفاقيين خلال السبعينات من جملة تسعة باستثناء الشيخين صالح بن فرحات والعربى المازونى. وبالاضافة كان أربعة من العلماء الثمانية من أصل آفاقى ومن بينهم شيخ حنفى. وهذه الملاحظة مطابقة لما سبق أن ذكرناه في مفهوم الانتساب، كما أن العلماء الذين ليس لهم مكانة اجتماعية مميزة تضطرهم للدفاع عنها كانوا أكثر تقبلا للفكر الاصلاحي وأقل تخوفا من الأفكار

للدفاع عنها كانوا أكثر تقبلا للفكر الاصلاحي وأقل تخوفا من الأفكار
الجديدة التي قد تؤدي إلى تغييرات في هياكل السلطة والمجتمع. ويجدر التذكير هنا بنظرية لانسكي[52] حول العلاقة السلبية بين اللّيبرالية وسموّ المكانة الاجتماعية. وبعبارة أخرى فإن ضعف المكانة في السلم الاجتماعى يجعل صاحبها معرضا أكثر لضغوط من شأنها أن تنمي لديه الرغبة في التغيير الاجتماعي وفي اعتناق الأفكار التحررية.

وهذا طبعا لا يفسّر النزعة المتعاطفة مع الاصلاح لبعض العلماء الحنفيين البلديين وبالخصوص محمد بيرم الخامس وأحمد بلخوجة اللّذيْن كانا يمثلان أقوى أسرتين للعلماء في تونس. وهنا أيضا يبدو أن الاعتبارات المذهبية كانت أقل أهمية من عوامل أخرى. ويمكن تفسير هذه الظاهرة بأن عائلتي بيرم وبلخوجة كانتا مدينتين بثروتهما ومكانتهما المرموقة إلى نعم الباي ، وعليه، فإن مصالح هذين الأسرتين على غرار الأسر العلمية في اسطنبول كانت منسجمة إلى درجة ما مع مصالح الادارة أو المخزن. فكان من فائدتهما مساندة السياسات التي تنتهجها الزمرة الحاكمة مهما تنوّعت. وقد أصبح محمد بيرم الخامس أقرب مستشاري خيرالدين كما كان محمد بيرم الرابع سابقا مستشارا لمحمّد باي والصادق باي. وهذا لا يعني أن المصلحة الذاتية أو مصلحة الأسرة كانت الدافع الوحيد ولربما لم تكن أحيانا من الدوافع المهمّة في سلوك العلماء بل إن مجرد العلاقات الشخصية قد تأخذ أهمية أكبر. وربما كان تعاطف بعض الشيوخ مثل محمد بيرم الخامس وأحمد بلخوجة مع التنظيمات يرجع أساسا إلى علاقتهما الحميمة وطويلة المدى مع مصلحين مثل محمود قبادو وأحمد ابن أبي الضياف وخيرالدين ذاته. وفي مثل هذه الحالات تظهر لنا العلاقة بين سعة الخبرة والاطلاع على الخارج والاديولوجيا. وقد تسنت لمحمد بيرم الخامس خاصة فرص عديدة لمشاهدة المؤسسات القائمة في بلدان إسلامية أخرى وفي البلاد الغربيّة من خلال الأسفار الشخصية والبعثات الدبلوماسيّة. وهذا واضح من

خلال كتابه « صفوة الاعتبار» المؤلف في خمسة أجزاء، وهو كما وصفه ابراهيم أبو لغود : « من بين الاستطلاعات الاسلامية حول أوروبا أكثرهم نفـــاذا » (53). ومن البديهي أن أوروبا أثرت في الشيخ بيرم بصورة لا تقلّ عن تأثيرها في خيرالدين. ونلاحظ نفس الأمر لدى العلماء الآفاقيين وإن كان يصعب أن نجزم بما إذا كان سببا أم نتيجة.فقد رافق مصطفى رضوان الجنرال خزندار فى 1854 إلى اسطنبول حيث شاهد أو سمع دون شك عن الجهود التى كان يبذلها مصلحون من أمثال رشيد باشا لصياغة التنظيمات. وقد تعلّم الشيخ رضوان الفرنسية والانجليزية في مرحلة لاحقة لتيسير المفاوضات مع الأوروبيين التى اقتضتها وظائفه الادارية.

وكذلك رافق سالم بوحاجب خيرالدين إلى اسطنبول في 1871 كما أقام لمدة ست سنوات بايطاليا بصفته مساعدا للجنرال حسين في القضية التى رفعتها الحكومة التونسية ضد نسيم شمامة، فحذق اللسان الايطالي كما تزوج ابنه فتاة ايطالية، وقد زار الشيخ بوحاجب أثناء إقامته بالخارج معرضا في باريس. قال عنه الفاضل بن عاشور: إن هذه التجارب « ساهمت في توسيع نظرته وتعميق رؤيته » (54).

وبذلك فقد كانت المجموعة الصغيرة من العلماء الاصلاحيين متكوّنة من العناصر التالية : المالكيون الآفاقيون الذين أدت بهم مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية المتواضعة إلى التعاطف مع حركة تبشّر بالتغيير الاجتماعي، والحنفيون الوجهاء الذين ارتبطت مصالح أسرهم بمصالح المخزن وقد كانوا يتمتعون بمعرفة علمية تفوق معرفة أكثرية العلماء.

وإذا عكسنا هذه القاعدة أمكن القول إن العلماء المعارضين للاصلاح كانوا بصورة عامة ذوي خبرة أضيق وذوي طابع محلي، كما كانوا يمثلون عادة المصالح الاقتصادية والاجتماعية وأيضا الدينية للأسر المالكية. وكان هؤلاء مع الأسر البلدية (من التجار والحرفيين) التي كانت تربطهم بهم

أواصر وثيقة عبر المصاهرة والحرفة (55) ، وقد ظلّوا بمنأى عن الحكّام الحسينيين الذين ليس لهم من فضل في ثروتهم المكتسبة بالتجارة أساسا. وإذا استثنينا المالكيين الآفاقيين وبعض الحنفيين أمكننا القول بوجود تحالف بين الجامع والسوق ضد إصلاحات السبعينات. ورغم أنّ التّفسير الأسلم لمعارضة العلماء مأتاه أسباب اقتصادية واجتماعيّة فقد عبّر عنها بتعابير دينية.

وبالفعل أخذت التنظيمات شكل **مظهرين** يهددان أغلبيّة العلماء وهما:

أولا ،شبح العلمانيّة، فقد ظهر لعدد من الشيوخ أن المؤسسات والقيم الدينية قد وقع الاستعاضة عنها بمؤسسات وقيم لادينية إن لم تكن منافية للدّين فهددت بذلك مفهوم الأمّة بأكمله. وكان **المفكرون** المعارضون للعلمانيّة كما أشار إلى ذلك باركس Berkes† يرون الاسلام على أنه نظام اجتماعي متكامل فيه المبادئ الدينية في كافة مؤسساته، حتى أن البنى تصبح مهدّدة بمجرد محاولة فصل أي جزء منها (56).

ثانيا اتسمت التنظيمات باتجاه مركزي واضح كان من نتائجه تقليص عدد الوظائف التي كانت حكرا على العلماء ومركزتها تحت إشراف الدولة. فبدا للعلماء أن رؤيتهم الدينية ومكانتهم في خطر وقد أشار خيرالدين إلى هذه التخوفات في مقدّمة أقوم المسالك، بقوله : «ومن العوائق للتنظيمات...تعرّض بعض المتوظفين في تأسيسها وإجرائها، لما لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصيّة، التي منها دوام تصرّفاتهم في الخطط بلا قيد أو احتساب » (57)

وقف هؤلاء العلماء ممن لهم مصلحة في المحافظة على الاوضاع القائمة تقودهم الأسر المالكيّة، في وجه إصلاحات خيرالدّين. إلاّ أن التاريخ والتقاليد قد فرضت قيودا فيما يتعلق بطبيعة أو بدرجة هذه المعارضة الصادرة عن العلماء للسّلطات الحاكمة. وقد عبر أكثرهم عن معاداتهم للتنظيمات بالإحجام عن الدخول فى مؤسساتها وبذمّها في مجالسهم الخاصة. ولكن حصل أن أغلق أعضاء المجلس الشرعي بتونس باب المحكمة في 1877

وطالبوا «باستقلال القاضي وعـدم تدخل الموظفـين الأداريين في شؤون القضاء »[58] فأسرع يومئذ الوزير الأول بتشكيل لجنة تحت رئاسة محمد بيرم الخامس لإقناع الشيوخ الثائرين باستئناف عملهم. وفي فترة لاحقة أخرى عندما باع خيرالدين ضيعته بالنفيضة إلى شركة عقارية فرنسية، ورغم أن الباي شجعه على ذلك هذه المرّة، فقد تمكن العلماء من عرقلة سير العملية لعدّة سنوات بإثارة اعتراضات فقهيّة[59]. وقد برهنت قضية النفيضة لدى عدد كبير من العلماء المحافظين على أن المصلحين لم يكونوا سوى عملاء للاجانب وكفّارا.

وقد انتهى عهد التنظيمات تقريبا في 1877 ـ 1878 مع سقوط خيرالدين وهجرته إلى اسطنبول حيث تولّى لفترة وجيزة الصدارة العظمى. ويبدو أن بعض أتباعه بتونس ومن بينهم الشيخان محمد بيرم الخامس ومصطفى رضوان قد حاولوا مواصلة الحركة الاصلاحية. وكان مصطفى رضوان عضوا في اللجنة التي أشرفت على إعطاء الامتياز لمدّ سكّة حديدية بين تونس والجزائر في 1877 ، وعندما قطعت العلاقات الدبلوماسيّة بين فرنسا وتونس في عام 1878 ، إثر حادثة ضيعة (هنشير سيدى ثابت) كان الشيخان رضوان وبيرم عضوين في اللجنة المختلطة الفرنسية ـ التونسية التي توصلت إلى صياغة تسوية وإلى إعادة العلاقات[60] . وفي 1879 أنشأ بيرم الخامس أول مستشفى للأمراض العقليّة بصفته رئيسا لادارة الأوقاف، إلاّ أنّه عندما احتلّ الفرنسيون تونس في 1881 كان بيرم وأغلب أتباع خيرالدّين قد غادروا البلاد، وكانت بذلك الحركة الاصلاحية التونسيّة قد وصلت إلى نهايتها.

هوامش

1 ـ رغم أن جذور الحركة الاصلاحية العثمانية تعود إلى القرن الثامن عشر فقد جرت العادة بحصر فترة التنظيمات فى مدّة أربعين سنة بالتركيز على الاصلاحات الادارية التى ابتدأت بخط شريف كلخانة (1839) وانتهت بوفاة الباشوين على وفؤاد في نهاية السبعينات. راجع مقالة تنظيمات فى دائرة المعارف.

EI. IV - 656-60, Niyazi Berkes, The development of scularism in Turkey

وكذلك Roderic H. ،(Montreal : Mc Gill University Press 1964)

Davison,

Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876 (Princeton : Princeton University Press, 1963).

2 ـ راجع الفصل الأول ص 30-34

3 ـ راجع أحمد ابن أبى الضياف : اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. صدر فى ثمانية أجزاء بتونس ، المطبعة الرسمية 1963 ـ 1966. الجزء الرابع ص 36 وما يليها. وانظر أيضا كتاب . كارل براون: تونس فى عهد أحمد باى.

L.Carl Brown, the Tunisia of Ahmad Bey. (Princeton : Princeton University Press, 1974).

4 ـ ابن أبى الضياف.اتحاف. 4 ـ 86 ـ 87

5 ـ عهد الأمان الذى يسميه المؤرخون الفرنسيون بالعقد الأساسى(Le pacte fondamental كان مستوحى من الفرمانات العثمانية من خط شريف كلخانة (1839) والخط الهميونى (1856).وهو مجرّد تصريح من الحكومة تعد فيه القيام باصلاحات) في عدد من المجالات مثل حقوق الأقليات.

6 ـ انظر : Willliam C. Cleveland : "The Municipal Council of Tunis (1858-1870); A Study in Islamic Urban Development".

وهى محاضرة ألقاها في الاجتماع السنوي السابع لاتحاد دراسات الشرق الأوسط بميلووكى نوفمبر 1973 ، وانظر أيضا ابن أبى الضياف، الاتحاف، 4 ـ 259 .

7 ـ انظر ابن أبي الضياف، الاتحاف، 11.5 ـ 107. انظر الترجمة الفرنسية لنص الدستور في:
Elie Fitoussi et Aristide Benazet, l'Etat tunisien et le protectorat français (2 vols, Paris: Rousseau, 1931, 1931). I. Annexe N C.C.Harber, " Reforms in Tunisia, 1855 - 1878 " (Unpublished Ph.D. dissertation, Ohio State University, 1971).

8 ـ انظر †Pierre Grandchamp, " Documents relatifs à la révolution de 1864 en Tunisie " (2 vols . Tunis - Aloccio, 1935).

وانظر : B. Slama, L'insurrection de 1864 en Tunisie (Tu- aison M ,
nis MTE, 1967,Tunisienne de l'Edition

وانظر : Abdeljelil Temimi, Recherches et Documents d'histoire maghré-
bine

la Tunisie, l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871 (Tunis : Publications de l'Université de Tunis, 1971).

9 ـ انظر : Robert Brunschvig, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tu-nisie des Deys et des Beys, jusqu'au milieu du XIXème siècle ", Studia Islamica , N: 23

(1965) , 27 - 70.

10 ـ الاجتهاد يعنى حرية تأويل الفقه والشريعة بصورة مجدّدة ، وهي حرية قد حرم منها القضاة السنيون منذ حصر المذاهب السنية فى أربعة قبل القرن العاشر الميلادى. وكان ابن أبى الضياف من أوائل التونسيين في العصر الحديث الذين دعوا إلى الأخذ بالاجتهاد من جديد. انظر المنصف الشنوفى، رسالة أحمد ابن أبي الضياف في المرأة، حوليات الجامعة التونسية، V ©1968®، ص 49 ـ 109 .

11 ـ ابن أبى الضياف . اتحاف ، II، ص 118

12 ـ انظر : †J.G.Magnin, "L'eau de Zaghouan, texte du cheikh Mohammed Bayram , " Ibla, XX, N : 98 (1957) , 98-95.

13 ـ ابن أبى الضياف ، اتحاف ، IV 246 - 248

14 ـ نفس المصدر ، V 32 - 38

15 ـ سفاز وهو يهودى تونسى ، اتهم بسب الباي والدين الاسلامى ، حكمت عليه المحكمة الشرعية بالاعدام . ورغم أن القاضى شيخ الاسلام محمد بيرم الرابع كان حنفيّا فقد طبق بايعاز من الباى الفقه المالكى وأصدر حكما بالاعدام علما بأن المذهب الحنفى لا يحكم بالاعدام فى مثل هذه الحالة .

انظر : André Raymond, " La France, la Grande Bretagne et le problème de la réforme à Tunis (1855 - 1857) , " in: Etudes Maghrébines. Mélanges Charles André Julien (2 vols, Paris : P.U.F, 1964), II, 137 - 64.

16 ـ يبدو أن الاصلاحيين أنفسهم لم يكونوا متّفقين حول هذه المسألة فقد عارض الجنرال حسين مساعد خيرالدين وصديقه هو الآخر مبدأ قبول دخول اليهود إلى المجلس الأكبر.

انظر : Léon Bercher, "En marge du Pacte Fondamental" Revue Tunisienne, n.s. N = 37 (1939) , 67 - 86.

17 ـ ابن أبى الضياف ، الاتحاف ، IV . ص 248

18 ـ كان اندرى دميرسمان من أوائل من لفتوا الانتباه إلى تأثير قبادو على خيرالدين فى :
André Demerseman , "Un grand témoin des premières idées modernisantes en Tunisie", IBLA. XIX, n = 76 (1956). 349-73

19 ـ انظر محمد الفاضل بن عاشور ، تراجم الأعلام (تونس الدار التونسية للنشر ، 1970) 129 ـ 137

20 ـ انظر ابن أبى الضياف ، الاتحاف / 1 ، 32 ـ 38. وبالنسبة للشيخ ابن صالح انظر ابن عاشور فى الكتاب السابق 69 ـ 77

21 ـ خيرالدين التونسى ، « أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك » (تونس المطبعة الرسمية 1284 / 1867) . يستمد المؤلف استشهاداته من ترجمة مقدمة أقوم المسالك الانجليزية لصاحبها ليون كارل براون: Leon Carl Brown , The Surest Path Political Treatise of a twentieth - century Muslim Statesman - (Cambridge : Harvard; University Press, 1967).

توجد بيليوغرافية هذا الكتاب قائمة بالمراجع التى تخصّ خيرالدين . وتجدر الاشارة أيضا إلى ثلاثة دراسات حديثة العهد : Mongi Smida , "Khérédine ministre réformateur"

(Tunis : M.T.D, 1971).

وأيضا M.S. Mzali et Jean Pignon, Khérédine, homme d'état:Mémoires (Tunis, M.T.D, 1971).

والنشرة الجديدة لمقدمة أقوم المسالك التى قدّم لها منصف الشنوفى (تونس : الدار التونسية للنشر 1972) .

22 ـ Brown ,the Surest Path, p 80

23 ـ عندما يطلق خيرالدين حكمه على العلماء العثمانيين يكون قد عمم موقف أقلية من العلماء كانت مع التنظيمات وقد تجاهل موقف الأغلبية المناهضة لها. انظر :

Richard L. Chambers " the Ottoman Ulema and the Tanzimat" , in Nikki R. Keddie (ed), Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1972), 33 - 46.

24 ـ انظر محمد الفاضل بن عاشور : أركان النهضة (تونس : مطبعة النجاح ، 1965) ص17.

وانظر أيضا : صادق الزمرلي ،

Sadok Zmerli, Figures Tunisiennes : vol. I Les Précurseurs (Alger : ed .Bouslama) 86-87

25 ـ خيرالدين التونسى ، أقوم المسالك . ص 7 ـ 8 من الملحق

26 ـ انظر وصف خيرالدين لهذه المشاكل فى كتاب مزالى وبنيون المذكور ص 35 ـ 36.

27 ـ محمد النيفر : عنوان الأريب عمن نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب (تونس : المطبعة التونسية ، 1932) ، المقدمة .

28 ـ انظر : Maurice Bompard (ed) " Législation de la Tunisie : recueil des lois, décrets et règlements en vigueur dans la Régence de Tunis, au 1er janvier 1888"

(Paris : Leroux , 1888) p. 277.

29 ـ انظر مقال محمد بلخوجة : صفحة من تاريخ تونس : «المدرسة الصادقية » ، شمس الاسلام ، (تونس) I العدد 2 (صفر 1356 هـ) ، ص 98 ـ 102

30 ـ مزالى وبنيون ، فى الكتاب المذكور ، ص 36

31 ـ توجد ترجمة فرنسية لهذا القانون وقوانين أخرى تخص الجامع الأعظم فى :

Al-Muchrif [Léon Bercher] : "la réforme de l'enseignement à la Grande Mosquée

32 ـ أنشئت النظارة بمقتضى قانون 1842 وتكونت من شيخ الاسلام الحنفى والباش مفتى المالكى والقاضيين الحنفى والمالكى وكانوا فى 1875 ـ 1876 بالتوالى : محمد معاوية والشاذلى بن صالح ومحمد بيرم والطاهر الأول النيفر .

33 ـ صدر نص هذا القانون فى جريدة الرائد التونسى الرسمية XVII ـ عدد 7 (فيفرى1876) .

34 ـ انظر منصف الشنوفى Moncef Chenoufi " Le problème des origines: de l'imprimerie et de la presse arabe en Tunisie dans sa relation avec la Renaissance (Nahda), 1847 - 1881 "

أطروحة دكتوراة، كلية الآداب جامعة ليل، 1970

35 ـ الرائد التونسي XV ، العدد 74 (سبتمبر 1874)

36 ـ زين العابدين السنوسى : محمد بيرم الخامس : دراسة ونصوص (تونس مطبعة العرب ، 1952) . ص 4

37 ـ انظر كيمينا J. Quemeneur, "Publications de l'Imprimerie officielle tunisienne de sa fondation 1276 H / 1860 à 1300H / 1882" ,) IBLA XXV (1962). 147-176.

38 ـ الرائد التونسيي XVII ، العدد 42 (8 نوفمبر 1876) وانظر صميدة فى الكتاب المذكور 145 ـ 151 .

39 ـ نفس المصدر : 151 ـ 159. وانظر هاربار فى الكتاب المذكور 102 ـ 104 .

40 ـ بونبار : الكتاب المذكور ، ص 283 .

41 ـ انظر : محمد بيرم الخامس : كتاب صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار (خمسة أجزاء ، القاهرة : مطبعة المقتطف 1911) ج I، 64 ـ 65.

42ـ يذهب صميدة فى كتابه المذكور مثلا إلى تمجيد إصلاحات خيرالدين في حين ينظر كارل براون لها نظرة نقدية.

43 ـ لقد حاولنا وضع قائمة للعلماء مرتبين حسب تعدد وظائفهم وأهمية مشاركتهم فى الاصلاحات وهذا يعني أن العلماء الواردة أسماؤهم فى الأول من المفروض فيهم أن يكونوا مؤيدين أكثر من الذين يأتون بعدهم فى الترتيب.

44 ـ انظر الفصل الثالث ، ص 90

45 ـ ابن أبى الضياف ، اتحاف وصميدة فى الكتاب المذكور 128 ـ131. ومصطفى كريم
Kraiem, la Tunisie précoloniale (2 vols, Tunis : S.T.D 1973) , I, 86 - 91

46 ـ مذكرة بدون تاريخ وغير موقعة في الأرشيف العام للحكومة التونسية
A.G.T Series D.Carton 38. Dossier 1

طبعا لا يمكن الوثوق التّام بكلام الموظفين الفرنسيين في أحكامهم على التونسيين إلاّ أن الشّيخ جعفر كان دائما يتخذ مواقف الكتلة المحافظة.

47ـ انظر وفاته في : La Revue Tunisienne, III , (1896) 484 ـ 78

48 ـ انظر محمد السنوسي : مسامرات الظريف، الجزء الثاني، مخطوط، الأوراق 133 ـ 142. وانظر أيضا محمد النيفر في كتابه المذكور II– ص 137 ـ141 .

49 - للأسف يبدو أن هذين المخطوطين مفقودان إلاّ أنّه يمكن الاطّلاع على مضمونهما فى سيرة أحمد بلخوجة المذكورة في المرجعين السابقين.

50 ـ انظر الجدول 7 . الفصل الثالث . ص 96

51 ـ انظر الجدول 6 . الفصل الثالث . ص 97

52 ـ انظر : Gerhard E. Lenski "Starus Crystallization : A Non-Vertical Dimension of Social Status", American Sociological Review, XIX (1954);413-405 ص

53 ـ ابراهيم أ. أبو لغود ، Ibrahim A. Abu Lughod, "Arab Rediscovery of Europe : A Study in Cultural Encounters" (Princeton : Princeton University Press. 1963) 87-80 ص

54- ابن عاشور : أركان النهضة ، ص 18

55 ـ انظر الفصل الثالث . ص 85 ـ 88

56 ـ Nizayi Berkes في الكتاب المذكور .

57- انظر"Brown, "The Surest Path ص 123.

58–زين العابدين السنوسى . المصدر المذكور . ص 6

59 انظر قانياج : †Jean Ganiage " Une affaire tunisienne, l'affaire de l'Enfida", Revue Africaine, IC (1955), 341 - 78.

Albert Rey, "Mémoire sur l'affaire de l'Enfida " (Paris : Imprimerie Centrale des Chemins de fer, 1881).

-60 Jean Ganiage, "Les origines du protectorat français en Tunisie

(Paris:Presses Universitaires de France, 1959), 442

وزين العابدين السنوسى في الكتاب المذكور ، ص 6ـ 25 ـ Hopkins , op.cit

الفصل الخامس

العلماء أثناء العقد الأول من الحكم الفرنسي

1881 ـ 1892

في عام 1880 كان قد مضى نصف قرن على احتلال الجزائر وصارت فرنسا تعتبر كامل المغرب العربي منطقة نفوذ لها ، غير أنها واجهت منافسة كل من ايطاليا وبريطانيا شريكتيها في الكومسيون المالي المؤسس عام 1869 لتسوية ديون تونس الخارجية. وكانت ذكرى الهزيمة المهينة في سيدان 1870 أمام البروسيين تضرم في نفوس الفرنسيين نار الثأر. فكان مؤتمر برلين في صائفة 1878 مناسبة أنذر فيها بسمارك زعماء الجمهورية الثالثة بالكفّ عن المطالبة بالألزاس واللورين وبالمقابل حرّضهم على احتلال تونس تعويضا لهم عن خسارة المقاطعتين المذكورتين . وفي السّبعينات تعرّض الوجود الفرنسي بالجزائر إلى سلسلة من الانتفاضات القبلية والدينية فادّعت فرنسا أنّ الزعماء القائمين بها كانوا قد تسلموا العتاد والذخيرة من أنصار تونسيين ولربما من الباي نفسه. وقد أجمع عدد كبير من الفرنسيين على وضع حد لمثل هذه الاهانات (1).

وكانت الفرصة قد وفرها انطلاق عصابة من قبائل خمير في مارس 1881 لشن غارة على المواقع الفرنسية في الجزائر فأرسلت فرنسا في الشهر الموالي قوّة عسكريّة تعدادها 30000 مقاتل اقتحمت التّراب التونسي على ثلاث جبهات تثأر لشرف الجيش الفرنسي من ناحية وتضع حدّا للاطماع الايطالية من ناحية أخرى . قاد الجنرال لوجيرو Logerot الفيلق الأوّل الذّي انطلق من وسط شرقي الجزائر في اتّجاه الكاف وقاد الجنرال دولابيك De-labecque فيلقا ثانيا نزل قرب طبرقة واحتلّها في 27 أفريل 1881. أمّا الفيلق الثالث وهو تحت قيادة الجنرال بريار Bréart فنزل في بنزرت ثم توجه إلى تونس أين أجبر الباي على توقيع اتفاقية باردو أو اتفاقية قصر السّعيد في 14 ماي 1881. وقد خولت هذه الاتفاقية لفرنسا امتيازات خاصة في المستويات التجارية والدبلوماسية كما منحت الجيش الفرنسي سلطة في تأمين الحدود التونسيّة ضد تسرّب البدو إلى الجزائر وضد ما تزعمه الدوائر الفرنسية من سلاح يتزود به المتمردون في الجزائر. ومن أجل تنفيذ أحكام الاتفاقية استقر نحو 15000 عسكري فرنسي بتونس وكانت ماطر والكاف مقرّين للقيادة العسكريّة أمّا باقي الجيش المحتل فقد انسحب من حيث أتى (2).

وأثار الشعبَ التونسي خبر الغزو الفرنسي واستسلام الباي فانتفض الأهالي في جنوب البلاد وتمركزت حركة المقاومة في المنطقة التي شاهدت الثورة ضد المجبى عام 1864. وقاومت مدن صفاقس وقابس والقيروان تحت قيادة علي بن خليفة قايد نفات وعبد العزيز بن يحيى قاضي قابس وعلي بن عمّار شيخ قبيلة جلاص الذين خلعوا ممثلي الباي أو أجبروهم على الصمت. ولم تكن هذه الانتفاضة ضد سلطة الباي فحسب بل كذلك ضد الأوروبيين واليهود الذين أطردوا من صفاقس وقابس. وفي جوان 1881 رجع الأسطول الفرنسي بالقوات التي سحبت في وقت سابق وقد تحصّل قوّادها على إذن من الباي بإخماد المقاومة باسمه ، وتعرّضت صفاقس

لقصف مدفعي مدّة عشرة أيام ولم يستول عليها الفرنسيون إلاّ بعد معارك التحم فيها المقاتلون من العسكرين بالسّلاح الأبيض في أزقة المدينة. ثم أبحر الأسطول إلى قابس التي استسلمت بعد مدّة من المقاومة (3) ثم توجّهت فيالق الجيش الفرنسي القادمة من تبسّة على الحدود الجزائرية ومن تونس ومن سوسة إلى مدينة القيروان. وقد وصلت الفرق القادمة من سوسة والتي كانت تحت قيادة الجنرال اتيان Etienne قبل غيرها يوم 26 أكتوبر 1881 ، بعد أن قضت على علي بن عمار في معركة جرت يوم 24 أكتوبر. وبعد أن استسلمت القيروان دون سفك دماء توجهت الجيوش إلى جنوب وسط البلاد حيث تواصلت المقاومة بصورة متقطّعة لمدّة أشهر.

ثم قرّر الفرنسيون اتخاذ شكل من الحماية على تونس أشمل وأرسخ فأعطى علي باي (1882 ـ 1902) موافقته على اتفاقية المرسى في 8 جوان 1883 التي عبّرت صراحة عن الحماية الفرنسية على تونس. وبمقتضاها يحافظ الباي على سلطة اسمية تخص بعض الشؤون الدّاخلية وتنقل للمقيم العام الفرنسي (4) مسؤولية السلطة فيما يتعلق بالاشغال العامّة والمالية والدفاع والشؤون الخارجية. وقد منحت هذه الاتفاقية فرنسا بالخصوص سلطة «القيام بالاصلاحات الاداريّة والقضائية والماليّة التي تراها الحكومة الفرنسية مفيدة» . وقبل الاتيان على تأثير هذه الاصلاحات على المؤسسة الدّينية التونسية سندرس رد فعل العلماء على الاحتلال الفرنسي ، وفرض الحماية.

العلماء والاحتلال الفرنسي

كانت ردّة فعل العلماء بمدينة تونس على الغزو الفرنسي أمثولة لسلوك الزعماء الدينيين في مواجهة التهديد بالقوّة .

كان العربي زروق رئيس مجلس بلدية تونس ومدير المدرسة الصّادقية الرّجل الوحيد من بين مستشاري الصادق باي الذي نصحه صراحة بالمقاومة أو على الأقل برفض توقيع اتفاقية باردو (5). وقد شارك الشيخ مصطفى رضوان في المفاوضات التي أفضت إلى الاتفاقية

المذكورة بصفته عضوا في مجلس الباي الخاص ويبدو أنه كان من بين الذين ذهبوا إلى أن المقاومة غير مجدية [6] . وفي هذا الصّدد فنّد آلكسندر برودلي Alexandre Broadley دعايات الصحف الفرنسية التي روجت أن العلماء التونسيين كانوا قد نادوا بالجهاد ودلّل على رأيه بما أورده على لسان شيخ الاسلام أحمد بلخوجة في حديث معه: « قال انه ، منذ أن بدأت الاضطرابات ، لم ينفكّ هو وأبناؤه ، وأشقاؤه ، يعظون الناس على الملإ وفي المجالس الخاصة بالصّبر والتجلّد وعدم المقاومة وطاعة الباي في جوامع العاصمة. وقد كتبوا رسائل في ذلك إلى أتباعهم من علماء القيروان والايالة عامة » [7] . وهناك شيخ تونسي آخر تميز بموقفه الواضح بخصوص الاحتلال الفرنسي وهو الشيخ محمّد بن شعبان شيخ الطريقة القادرية والذي عيّن فيما بعد إماما لجامع باردو وقد شوهد وهو يرحّب بمقدم الجيوش الفرنسيّة [8] .

إلاّ أنّه يجدر أيضا ذكر مواقف بعض العلماء الذين بعثوا برسائل إلى القاهرة وإلى مراكز إسلاميّة أخرى لتعبئة الرأي العام الاسلامي ضد الاحتلال الفرنسي [9] . وتتناقل الرّوايات الشفوية أيضا خبر اجتماع عدد من العلماء احتجاجا على الاحتلال، وقع طردهم من قصر الباي بالمرسى . كما تضمّن مخطوط موقف علماء مدينة تونس الموالين للباي والمناهضين للوزير الأكبر مصطفى بن اسماعيل الذي يحمّلونه مسؤولية فسح المجال أمام الاحتلال الأجنبي [10]. إلاّ أنّه من الواضح أن سخط علماء تونس واستياءهم من الغزو الفرنسي لم يفض إلى تبني الكفاح المسلح.

و اختلف الأمر بعض الشيء في مدن الجنوب حيث كان موقف العلماء مزدوجا، إذ شارك بعضهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في انتفاضة 1881 ـ 1883 بالرغم من طابعها القبلي المهيمن.التجأ الثوار في قابس بصورة خاصة إلى الزعماء الدينيين فدعّم الباش مفتي الحاج علي الحبيب قائد الانتفاضة بالمنطقة القاضي عبد العزيز بن يحيى ، وقد أورد برودلي مقتبسات

من مذكرات نائب القنصل الانجليزي بسوسة عن أحداث يوم 27 جوان 1881 جاء فيها : « لقد وصل جميع يهود قابس إلى هنا (أي صفاقس) ويقولون إنّ عددا من الفرسان العرب قد وصلوا إلى هناك (أي قابس) وأن الباش مفتي (في قابس)يدعو إلى الاتّحاد ومهاجمة الفرنسيين » [11]. وعندما تقدّم ابن علي الحبيب لخطّة مفتي قابس في فترة لاحقة رفض الجنرال لوكلارك ترشيحه مذكرا بدوره ودور أبيه في الانتفاضة قائلا : « لقد رفض (على الحبيب) أن يستخدم نفوذه لصالحنا ، بل إنّه بذل قصارى جهده لاثارة سكّان المنزل (قابس) ضدنا ودفعهم إلى المقاومة بخطبه المحمومة والمتعصّبة. وكان ابنه الحاج السنوسي الذي كان في سن الثلاثين زمن الانتفاضة يساعده بإخلاص وحماس » [12].

وبالرّغم من أن مشاركة علي الحبيب وعبد العزيز بن يحيى لا يرقى إليها الشّك فليس من الواضح ردّ موقفهما ذلك إلى دورهما كزعيمين دينيين سنّيين أو إلى اعتبارات أخرى. فممّا تجدر الاشارة إليه كونهما من وجهاء القبائل، شأنهما في ذلك شأن زعماء الانتفاضة في مناطق أخرى. وكان كلاهما عضوا في طريقة أو أكثر من الطرق الصّوفية التي أظهرت معارضة للاحتلال أكبر من معارضة المؤسسات الدّينية التقليديّة في المدن . فقد كان عبد العزيز بن يحيى منتسبا للطريقة الرحمانية بينما كان علي الحبيب شيخ الزاوية القادرية بمنزل قابس وعضوا في الطريقة السّنوسية التي مقرّها في برقة [13].

وشارك في المقاومة أو شجّعها على الأقل بمدن أخرى عدد من القضاة مثل القاضي محمد الأعذار والباش مفتي محمد الشّافعي بصفاقس والقاضي محمود القطاري في جربة والقاضي محمد الجليتي في جرجيس[14]. وقد تضاربت الرّوايات حول موقف باش مفتي القيروان محمد الصدّام ، إذ لا يمكن الجزم بأنه كان محرّضا أو مهدئا للمقاومين [15] .

كما حاول علماء آخرون إقناع التونسيين بالاستسلام والهدوء ويغلب

على الظن أنّ موقفهم كان يصدر عن رغبتهم في حقن الدّماء أكثر من التزلف للغزاة. فقد أثنى الفرنسيون في البداية على موقف قاضي توزر محمود بوعلاّق الذي هدّأ الوضع عند دخول الجيوش الفرنسية المدينة ، لكنه عوقب بالنقل من منصبه فيما بعد بتهمة رفض التّعاون مع السّلطات المدنية الجديدة والدّسّ ضد الفرنسيين [16] . ويسجّل أيضا أنّ شابّا يشغل منصب شاهد عدل من أصل جزائري أبدى استعدادا للخضوع لأحكام القضاء الفرنسي فكوفئ بتعيينه باش مفتي قفصة في 1895 [17].

وبصورة عامة وباستثناء حالات نادرة كلها خارج مدينة تونس فإنه يمكن القول بأن العلماء لم يقفوا إلى جانب المقاومة المسلحة. وبالاضافة إلى إحجامهم عن الدعوة للجهاد فإنهم لم يعرضوا مصالحهم للخطر من أجل التعبير عن معاداة الحضور الأجنبي. إلاّ أن تحفّظهم التّقليدي من التعامل مع أطراف غير مرغوب فيها، حدا ببعضهم إلى الاستقالة من الوظائف التي تستوجب التّعامل مع الأوروبيين أو التّبعيّة لهم. فقد تخلّى على سبيل المثال قاضي المنستير حسين شبيل عن خطته ككاتب بالادارة المحلية لما تيقّن بأنه سيعمل تحت المراقب المدني الفرنسي [18].

وفي تونس استقال مدرّسون بالصّادقية خلال السنوات 1881 و 1885 لمّا أصبحت هذه المدرسة تابعة للادارة الفرنسية [19] ، هذا مع العلم أن أغلبهم قد عاد إلى عمله بعد مرور عام أو عامين. وفي 1884 أخرج المفتي المالكي محمد النيفر ايطاليّا من مجلسه مطرودا على اثر تعرّضه لاهانة من جانبه ، فاشتكى الايطالي إلى المقيم العام كامبون الذي لام الشّيخ النيفر وطلب منه الاعتذار في حق الايطالي فرفض الشيخ ذلك وقدم استقالته من المجلس الشّرعي متذرّعا بتدهور حالته الصحية. غير أنّ استمراره في التدريس بالجامع الأعظم إلى سنة وفاته 1895 يدلّ على أن استقالته كانت ضربا من الاحتجاج على السلطة الفرنسيّة [20]. ولسنا ندرى ما إذا كانت استقالة الشاذلي بن صالح من منصبه كباش مفت مالكي في 1885

تعود إلى نفس السبب أو هي تعود كما تذهب بعض المصادر إلى خلافات مع أعضاء في المجلس المالكي وخاصة خلافات مع المفتي محمد الشاهد والقاضي الطّاهر الأول النيفر [21]. وبصورة عامة لم يقدم أغلبية العلماء استقالتهم من المهمّات الدّينية والادارية التي تجعلهم في علاقة بالأوروبيين، وبذلك يمكن أن نقول بأن الاحتلال الفرنسي وإن زاد لدى العلماء ميلهم إلى الانكماش والعزلة الاجتماعية لم يدفعهم إلى اتّخاذ مواقف تخرج بهم عن مألوف عاداتهم.

وكذلك لم تسجّل حركة هجرة واسعة للعلماء نحو بلدان واقعة تحت حكم إسلامي مستقلّ ، فقد كانت أغلبية التونسيين الذين فروا من الاحتلال إلى ليبيا من البدو الرّحل وقد يكون للزّعماء الدينيين يد في ذلك. فعندما تم احتلال قابس « هاجر (الباش مفتي) علي الحبيب متّجها نحو طرابلس مصحوبا بأكثر سكّان منزل قابس [22]. ونذكّر أيضا بهجرة عدّة مصلحين ممّن كانوا حول خيرالدّين في السنوات 1878 ـ 1883، من بينهم محمد بيرم الخامس والجنرال حسين والعربي زروق. وفي 1881 ارتحل محمّد السنوسي بنية الاقامة في المشرق غير أنه عاد بعد سنتين [23]. لكن هجرة هؤلاء المثقفين الحضريين الذين جاء الاحتلال لينال أكثر من مكانتهم ومصداقيتهم [24]، لايمكن وصفها بأنّها تعود إلى مجرّد أسباب دينية.

في هذا الصدد تثار مسألة وجوب هجرة المسلمين الواقعين تحت حكم الكفار وهي قضية شغلت بال الفقهاء المغاربة بمناسبة استرداد الأسبان للأندلس ثم بمناسبة احتلال فرنسا للجزائر. ففي رسالة كتبها القاضي المالكي الطاهر النّيفر الأول في السّبعينات قسم المسلمين الجزائريين إلى ثلاث فئات :

أوّلا الجزائريون الذين وضعوا أنفسهم طوعا تحت السلطة القضائية الفرنسية ويعدّهم كفّارا .

ثانيا المسلمون القادرون على الهجرة ولا يقومون بهاوهم مسلمون فسّاق.

الثا: المسلمون الذين لا يقدرون على الهجرة لأسباب مالية أو صحية أو لأسباب قاهرة وهم وحدهم المسلمون غير ملومين من قبل الشّريعة الاسلاميّة (25). وبما أنّ العلماء التونسيين قد تظاهروا بقبول « السّيادة الداخليّة » التونسية ، أو قبلوها عن اقتناع فعلي، سيادة تحت الحماية فقد اعتبروا أنفسهم غير مجبرين على الهجرة التي كانوا قد آخذوا الجزائريين على عدم القيام بها. ورغم هجرة بعض العلماء البارزين (26) في السنين 1881 ـ 1915 فإنّ أكثر العلماء لم يهاجروا ولم يشجّعوا السكّان على الخروج من البلاد. ولا يمكن الجزم بما إذا كانت مواقفهم هذه بدافع الرّصانة أو النّفاق ، غير أن مسايرة السلطة السّياسية هي من سمات علماء الدّين في المدن بتونس أو غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى.

لكن معاداة الاحتلال اتّخذت أشكالا أخرى أكثر تسترا ، نذكر منها الانكماش الاجتماعي ونزعة العرقلة والتّعطيل التي ظهرت خاصة في قضية النفيضة والتي أعطت ثمارها فأصبحت العرقلة أداة بيد العلماء لمعارضة سياسة الاصلاحات الفرنسية. والجدير بالذكر هنا هو أن سياسة الاصلاح التونسية قد باءت بالفشل بعد عزل خيرالدين وهجرة أنصاره وقضيّة النفيضة والاحتلال الفرنسي ، لكن فكرة الاصلاح المستوحى من الغرب استمرت ، بل إنّ الفرنسيين قد قاموا بإجراءات إصلاحية بنسق أسرع من الماضي. والواقع أنّ السياسة الفرنسية بتونس خلال الفترة 1881 ـ 1907 بدت وكأنّها قائمة على المبدإ التالي : إنّ ترسيخ المؤسسات والثّقافة الفرنسية بتونس سيتكفّل في نفس الوقت بتمهيد السّبيل أمام الاستعمار وبتنشئة أجيال من التّونسيين المخلصين لفرنسا والنّاطقين بلغتها. ولذا لم يكفّ الفرنسيون، إنجازا لهذا المبدإ، عن الخطب والتّصريحات بأن واجبهم يملي عليهم ترتيب شؤون بيت الباى. وكان لجهودهم الرّاميّة إلى تحديث المؤسستين القضائية والتعليمية بتونس بما يعني لديهم اتّباع النّموذج الفرنسي ، أثر خطير على المؤسسة الدينية.

سياسة بول كامبون الاسلامية

اقتضى فرض الحماية الفرنسية على تونس إقحام نخبة أجنبية جديدة حاكمة ولكن ذلك لم يؤد إلى إزالة النخبة التونسية القديمة ولا حتى إلى إزاحتها عن مواقعها على المستوى النظري على الأقل. فالحماية جاءت وكأنها إضافة أُلصقت بالنظام الحسيني الذي يفترض فيه نظريا أنه مستمر في ممارسة « السّيادة الداخليّة »، لكن الباي لم يكن إلاّ دمية تحرّكها فرنسا (27). وقد كان بول كامبون المقيم العامّ يعارض صراحة الحكم المباشر أو سياسة الالحاق التي طبقتها فرنسا بالجزائر (28) . ويمكن تعليل هذا الموقف جزئيا باقتناعه بأن الحماية تمثل الصّيغة المثلى لاستعمال القيادات التونسيّة بمن فيهم من علماء.جاء في رسالة كتبها بول كامبون في 1885 إلى وزير الخارجية « انّ الحكومة التّونسية تمثّل بالنسبة لفرنسا أداة قوية ومرنة في الآن نفسه لتسيير الأهالي . ويمكننا إذا لزم الأمر أن نوجه بواسطتها الضربة بدون أن نثير تعصب المسلمين » (29).

ويبدو أن كامبون قد أولى الطرق الدينية أهمية بالغة في سياسته مع المؤسسات الاسلاميّة. فقد كان يرى في طرق القادرية والرّحمانية والسّنوسيّة عقبة أساسيّة أمام تركيز النفوذ الفرنسي بشرقي المغرب. وكان يخشى السّنوسية بصورة خاصة كما ورد في تقرير له بتاريخ ماي 1882 جاء فيه : « ان تحركات السنوسية المناوئة لنا تمثل خطرا بالغ الأهمية بالنسبة لمساعينا السياسية في البلاد الاسلامية. ونحن نعلم دون ريب أنّ الأعمال السّيئة للفرق السنوسية المتعصبّة هي السّبب في عدم توفق محاولاتنا الأخيرة في استكشاف افريقيا الوسطى وكذلك المصاعب المتنوّعة التي يواجهها تثبيت استعمارنا بافريقيا الشّمالية » (30). وعلى نقيض هذا الخوف الذي يكاد يكون مرضيا ، كان كامبون يرى بشيء من السّذاجة أن الطريقة التيجانية التي صارت تساند فرنسا في الجزائر بفعل عداوتها مع الأمير عبد القادر الذي كان قد سعى لجمع الطّرق تحت زعامته ، سوف تكون حليفا طبيعيا

للحماية بتونس. وكان يرى أنّ خطر بعض الطّرق مثل السّنوسية المناوئة لفرنسا يمكن أن يستفحل أكثر « لو لم تكن معنا طريقة دينية تؤازرنا يمتدّ نفوذها منذ زمن من المغرب الأقصى إلى طرابلس ويعم قسما كبيرا من السكان العرب الذين يقطنون هذه المنطقة. وهي طريقة ذات مذهب متسامح وأفكار متفتّحة إذا ما قورنت بفرق دينية أخرى تقف أمام السنوسيّة وتقدّمها بالشمال الافريقي : انها التيجانية التي يوجد زعماؤها بالجزائر وهم بالتّالي تحت رعايتها.

وتعدّ هذه الطريقة في تونس من بين أتباعها الباي وكافّة أسرته وبعض شخصيات قصر باردو المهمّة جدّا وبعض القبائل الكبيرة والمحاربة...

ويدلنا تاريخ الجزائر على أن التيجانيين لم يكونوا أبدا معادين حقّا لنا ، بل على العكس كثيرا ما خدموا سياستنا . وحسبي أن أذكّر بأنّ شقيق الزعيم الحالي للطريقة هو الذي كان طرد الأمير عبد القادر من الصحراء الجزائرية وإنّنا مدينون إلى حد كبير لمساعي زعماء زاوية التماسين الحكيمة والحذرة بتثبيت نفوذنا جنوبي مقاطعة قسنطينة.

وهكذا نعتمد لنجاح مشاريعنا بتونس على رديف مهمّ وهو الطّريقة التيجانيّة... وقد تأكّد لديّ بالفعل أن رئيس الطريقة التيجانية قد وضع نفسه تماما في خدمة سياستنا في الايالة وطلب من مقدمي الطريقة مساندة النّفوذ الفرنسي وخدمتنا بإخلاص » (31).

وفي حين اهتم كامبون بصورة رئيسية بالطّرق الدّينية التي يفترض فيها قدرة خاصة على عرقلة مساعي فرنسا بتونس أو تيسيرها (32) لم يعر إلاّ بعض الأهميّة لسلك العلماء. وفي بداية 1883 طبع على نفقة الحكومة الفرنسية رسالة بالعربية لكاتب مجهول عنوانها بالفرنسية La perle pure des bons desseins du gouvernement français وزّعها مجانا على العلماء والأعيان التونسيين. وقد شرح كامبون غرضه لوزير الخارجية قائلا :

« يهدف هذا الكتاب إلى إبراز ما سينجرّ عن الحماية من فوائد لأهالي تونس وهو يستخدم حججا ذات طابع سياسي وديني من شأنها أن تؤثر على الطّبع العربي » (33).

وفي نفس الاتجاه قام بخطب ودّ العلماء بمن فيهم شيخ الاسلام أحمد بلخوجة الذي تفادى في البداية قدر الامكان ربط الصّلة مع الموظّفين الفرنسيين . وعندما قبل الشيخ بلخوجة الحضور لحفل بداية رأس السنة الجديدة بمقر المقيم العام في جانفي 1885 كتب كامبون إلى وزير الخارجية معلقا في تفاؤل على الحدث بقوله :

«إنّ مصلحة فرنسا تملي على ممثليها بتونس أن يكونوا على علاقة قوية قدر الامكان مع شيخ الاسلام ، لأنه في اليوم الذي سيصير فيه هذا الشخص المهم مواليا لسياستنا يمكن لنا عندئذ تجاوز كل العراقيل وجعل اصلاحاتنا مقبولة بدون مصاعب... انه سوف يدعمنا على قدر مراعاتنا له والتظاهر بتشريكه في الاصلاحات قبل الاعلان عنها.

هذا الحادث الذي لم يعره الأوروبيون قيمة أثار تعاليق الأهالي . انه تكريس لسياستنا التوفيقيّة والمعتدلة. وإذا عرفنا الاستعمال الأنسب للامكانيات التي يمكن أن يوفّرها لنا رجال الدّين المسلمون فسوف نطمئن على فرض الهدوء الأكمل على تونس » (34).

إلاّ أنه كان على الفرنسيين بالطّبع أن يكونوا واقعيين فيما يحرصون على تغييره أو إدخاله بالإصلاحات ولا سيما فيما يتعلّق بالمؤسسات ذات الطّابع الديني. فقد كان كامبون مثلا يرى في ذكر اسم السّلطان العثماني على منابر صلوات الجمعة ما ينطوي على مغزى سياسي خطير ، لكنه يعترف أنه: « لم يحن الوقت بعد للتدخل في حلّ هذه المسألة الحرجة أو حتى للتعبير عما تثيره فينا من انشغال ...» (35) ومع ذلك أمكن لنظام الحماية إدخال تغييرات وتجديدات في ميداني التعليم والقضاء اللّذين كان للعلماء فيهما نفوذ هائل ، وكان من نتيجة هذه التغييرات إضعاف سلطة العلماء والحدّ من صلاحياتهم فيهما ، إلى حد كبير.

العلماء وسياسة الحماية في التعليم

قام نظام الحماية في مجال إصلاح التعليم بإعادة تنظيم الديوان الذي كان أحدثه خيرالدّين وقد أطلق عليه اسم « إدارة التعليم العمومي » . وفي 6 ماي 1883 صدر قرار « بتكليف السيد ماشويل، وهو أستاذ لغة عربيّة، بإدارة كل شؤون التعليم بتونس » (36) . جيء بالسيد ماشويل من المدارس الفرنسية بالجزائر وكان فيما يبدو ذا موقف أبوي إزاء الثقافة العربيّة ، وقد كتب بعد تعيينه مديرا للتّعليم العمومي بتونس بوقت قصير :

« توجد هنا في تونس حياة ثقافية متكاملة يجدر بنا التعرّف عليها حتّى نتمكّن من توجيهها ، ومن الخطإ الفادح أن نعرقل سيرها أو نغمط قيمتها. فعلينا إذن الحرص على تفادي الأخطاء المرتكبة في الجزائر مع بداية الاحتلال، ذلك أننا لعدم خبرتنا بالمؤسسات الاسلاميّة قضينا على دراسة العربيّة الفصحى بصورة تكاد تكون تامّة دون وعي منا فلم يخدم ذلك مصلحة النفوذ الفرنسي ولا انتشار لساننا...

فهناك اعتبارات عديدة تدعونا إلى أن نرفع أيدينا عن مؤسسة التعليم (الزيتوني) التي بنوها بعد جهود طويلة ، والتي يحقّ لهم أن يفخروا بها. فلنحاول إذن مساعدتهم على تدعيم وتحسين نوعيّة التعليم بها » (37) .

وهكذا كان لماشويل تصوّر يقتضي المشاركة بينه وبين المدرّسين المسلمين. وفي هذا السياق يمكن اعتبار لجان التعليم التي وقع بعثها في عدة مناطق بمقتضى قرار جوان 1885 ترجمة لذلك التصوّر. وقد ضمّت هذه اللجان بالإضافة إلى الأعضاء القارين حسب القانون (أي أعلى المسؤولين في السلطتين المدنيتين التونسية والفرنسية بالمنطقة) ضمت أعضاء عيّنهم مدير التعليم العمومي. وكان ماشويل كثيرا ما ينتدب لهذه اللّجان قضاة شرعيين. وفي 1888 تمّ كذلك بعث « مجلس التّعليم العمومي» بمدينة تونس يضمّ عددا من المسؤولين الفرنسيين والتونسيين في ميدان التعليم من بينهم ماشويل نفسه ومدير الصّادقية ومدرّس من الزيتونة(38) .

وكان ماشويل يرى كذلك أن المدارس الابتدائية الفرنسية ـ العربية التي وقع إحداثها ليست بديلا عن الكتاتيب بل هي تتمّة لها. وتنفيذا لهذه السياسة التعليمية الأولى كان على تلاميذ الكتاتيب أن يحضروا لمدّة ساعتين كل يوم في المدارس الابتدائية لتعلّم الفرنسيّة. ووقع تشجيع المؤدبين على مساندة هذه السياسة بمنحهم مكافأة قدرها ريال واحد شهريا عن كل تلميذ مواظب على دروس الفرنسية، كما وضع نظام عقوبات ضد المعترضين عليها (39) . وشكر بعض الفرنسيين ماشويل على هذه الخطوات، فكتب بول بورد Paul Bourde مراسل لوتان Le Temps في مقال حول المدارس الفرنسية العربية : « رغم أننا كنا ننتظر مقاومة المؤدبين الذين يعلمون القرآن ويبلغ عددهم على التقريب 500 أو 600 مؤدب إلاّ أنهم أصبحوا بفضل تبني نظام ذكي يدعمون مدارسنا بإرسال التّلاميذ إليها»(40) . وبالمقابل انتقد موظف سام في إدارة الحماية بول كامبون لأنه سمح لماشويل بانتهاج مثل هذه السّياسة : « في الوقت الذي تجري فيه علمنة التعليم في فرنسا ، يشجع السيد كامبون سياسة ضيقة الأفق ومتعصّبة في المدارس التّونسيّة . هذا مع العلم بأنّ البلاد التونسيّة التي استمر فيها الدين مقرونا بالتعليم والادارة على الدّوام هي في أمسّ الحاجة إلى الفصل بين الكنيسة والدّولة » (41).

ورغم أن مدير التعليم العمومي قد اتهمه بعض الأوروبيين بميله للعرب فإن العلماء التونسيين بصورة عامّة كانوا ساخطين على الصّلاحيات النظريّة المخوّلة لماشويل والتي شملت كل معاهد التّعليم التّونسية بما فيها الكتاتيب والمدارس والصّادقيّة والزّيتونة، لا سيما وأنّه رغم إعلانه العطف على التعليم الإسلامي التقليدي كان حريصا على مزاولة سلطته كاملة كما كان حريصا على اعتراف الجميع بها. وقد يطغى هذا الحرص أحيانا على رغبته في خطب ود العلماء تجنبا لمعارضتهم المحتملة. وظهر هذا الأمر جليا في عدة إصلاحات تربوية أثرت في أوضاع المؤسسة الدينية التونسية في الفترة من 1882 إلى 1892.

وقد طرأت تغييرات أخرى على التعليم الابتدائي خلال هذه الفترة . ففي 1884 قام ماشويل بتحويل مدرسة قديمة كان قد بناها مصطفي خزندار على ذمّة الشيخ محمد بن ملوكة في حوالي 1860 إلى مدرسة ترشيح معلمين سمّيت بالمدرسة العلوية نسبة إلى علي باي. والواقع أن المدرسة القديمة كانت مهملة قبل هذا التغيير. أخذت المدرسة العلويّة في تأهيل التونسيين للتدريس بالمدارس الابتدائية الفرنسية ـ العربيّة . وانتدب الشيخان حسين بلخوجة والشاذلي الصّدام لتعليم الفقه والنحو بها وهما زيتونيان كانا يدرّسان بالصادقية. كما سعى ماشويل إثر ذلك إلى بعث مؤسسة تربويّة مماثلة لتخريج المؤدبين محاولا في الوقت ذاته مدّ نفوذه على إدارة الكتاتيب. وقد عبّر ماشويل في تقرير سرّي أرسل به إلى المقيم العام في 1887 (42) عن نوازعه الحقيقيّة مشكّكا في مؤهلات المؤدبين ذاكرا مثلا أن التلاميذ المتخرّجين من الكتاتيب يكونون « قد حفظوا القرآن أو جزءا منه ولكنهم عاجزون عن إنشاء رسالة أو كتابتها في لغة سليمة »، بالإضافة إلى أنّ المؤدبين يحتقرون المدنيّة الفرنسية على قدر جهلهم بها ويؤثرون بالتالي على التّلاميذ تأثيرا وخيما. مع ذلك لا تطولهم المحاسبة لأنّ المؤدبين متخصّصون ضمن طائفة مهنيّة على رأسها أمين خارج عن كل رقابة من الدّولة.

وقدّم ماشويل اقتراحين جوهريين لمعالجة هذه الآفات هما، أوّلا : «وضع كل المدارس القرآنية بالبلاد التونسية تحت إشراف مدير التعليم العمومي الذي يخول له بمقتضى صلاحياته إعادة توجيه هذه المدارس». ثانيا : بعث مؤسسة بالحاضرة لتأهيل المؤدبين ومنحهم شهادة عند التخرّج منها تمكّنهم من التّدريس في الكتاتيب دون غيرهم». واقترح أن تكون مدة التّدريس خمس سنوات يقع التّركيز فيها على مواد الفرنسية والحساب والجغرافيا، ورأى أنه بهذا المقترح « ستصبح مدارسهم مدارس عمومية تخضع لسلطتنا دون أن تنجر عن ذلك نفقات إضافية للحكومة » . وأدّى هذا الاقتراح إلى بعث

المدرسة العصفورية في 1894 التي أصبح لتلاميذها وحدهم حق التدريس كمؤدبين بعد التخرّج. وبذلك غطى نفوذ ماشويل كافة نواحي التعليم الابتدائي الإسلامي.

عمل ديوان التعليم العمومي أيضا على إقحام الصّادقية والزّيتونة والمدارس تحت سيطرته، وتعرّضت الصادقية على غرار ما تعرضت له الكتاتيب إلى انتقادات بعدم نجاعتها وسوء إدارتها.فقد زعم ماشويل أنّ المواد العصرية التي يحتويها البرنامج ليست سوى « واجهة فضفاضة» (43)، وأن بعض الموادّ الاختياريّة مثل اللّغات الأوروبيّة (غير الفرنسية) والعلوم لا تعلّم إلاّ نادرا، وقدّر تأسيسا على ذلك أنّ أقلّ من 5 % من مجموع التّلاميذ المتخرّجين قبل 1882 ـ وعددهم 120 ـ مؤهلون فعلا للعمل بالوظيفة العمومية. واتّهم ماشويل العربي زرّوق المدير السّابق للصادقيّة من 1876 إلى 1881 بتبذير جزء كبير من عائدات الأوقاف المخصّصة لها. وكان بول كامبون قد تذرع قبله في 1882 بمثل هذا الاتهام لتأليف مجلس استشاري للنّظر في الشؤون المالية للصادقيّة، هيمن عليه الفرنسيون. وفي 1883 صارت الصّادقيّة قانونيا خاضعة لسلطة ماشويل بمقتضى بعث ديوان التعليم العمومي، إلاّ أنه كان عليه أن يقرأ حساب الاداريين التّونسيين فيما يخص السّلطة الفعليّة على شؤون المدرسة. وكان محمّد القروي خلف العربي زرّوق يتصرف باستقلالية عن توجيهات ماشويل فاشتكى به هذا الأخير إلى كامبون في جانفي 1886 قائلا :

« أراني مجبرا على تغيير مدير الصادقية سي محمّد القروي حالا، فقد أصرّ على تجاهل سلطتي ورفض مدي بما يجري في هذا المعهد » (44). وسرعان ما استبدل القروي بمدير آخر أقلّ تصلبّا في مواقفه، وأعيد تنظيم الصادقية جذريا على إثر ذلك.(45) واستمر تعليم المواد الإسلاميّة مع جعل تعليم المواد غير الدينية إجباريا ووقع استبدال العربية بالفرنسية كلغة تعليم. والواقع أنه تم تبني نظام « شهادة البروفي» الفرنسي وإسقاطه على برنامج

الصادقية دون تغييرات ذات بال. وكان الهدف من وراء ذلك نشر «الاحترام والاخلاص لفرنسا الحامية » [46] بين الشبان التونسيين المتعلّمين.

ولا غرابة في أن يكون جامع الزيتونة أكثر مقاومة أمام جهود ماشويل في فرض سلطته على التعليم، فلم يستسلم في النّهاية للانضواء تحت ديوان التعليم العمومي. وكان المسؤولون في الحماية يخشون ما قد تثيره مشاريع ماشويل التي تقضي بحرمان النظارة من صلاحية تعيين المدرسين من سخط لدى العلماء. وفي هذا الصدد كتب الكاتب العام موريس بومبار في 1886 منبّها في لطف إلى أن « أي تعديلات في الاجراءات القائمة لن يتقبلها الزعماء الدينيون بالرضا» [47]. وقد أضاف أنه سيبقي للنظارة حق تعيين المدرسين الجدد ولماشويل النظر في تزكية المترشحين المقبولين قبل تسميتهم الرّسمية من الباي. وسجّل ماشويل أيضا انتصارا على شيخ الاسلام أحمد بلخوجة في مسألة تعيين نوّاب متفقدي التعليم بالجامع الأعظم. فقد كان يرى أن بسط النفوذ الفرنسي بالزيتونة « منوط بتعيين رجال ذوي ذكاء وثقافة وحزم ومتعاطفين مع أفكارنا في هذه الخطّة (أي خطة نائب متفقد)» [48]. واعترض ماشويل على المرشح الذي اقترحه شيخ الاسلام خلفا لمحمود بلخوجة الذي عين مفتيا حنفيا في 1885 ذاكرا :

« افضل أن يعوض محمود بلخوجة بمحمد القرطبي متفقدا للدراسات العربيّة بديوان التعليم العمومي حتى يوافيني بدقّة عمّا يجري بالكليّة الإسلامية (أي جامع الزيتونة) الخارجة حتى الآن عن نفوذي المباشر. وسوف أظلّ في حذر إلا أنّه متى يتمّ اختيار مرشحنا يمكنني مدّه بالنصائح، ومن خلاله فرض بعض الاصلاحات التي أراها ضرورية...

وإني أعلّق أهميّة كبيرة على تسمية السيد القرطبي نائبا في الجامع الأعظم الذي ينبغي أن تطوله سلطتنا ونفوذنا تدريجيّا...» [49].

وقد وقع بالفعل تعيين القرطبي في المنصب الشّاغر وهو كما وصفه ماشويل « منحاز كليّا لسياستنا» [50] . وكان زملاؤه ينظرون إليه على أنه

متزلف للفرنسيين ومتجسس لحسابهم، ومنذ ذلك التاريخ أصبح مجرد اختيار شخص ما لهذا المنصب دليلا على ولائه للفرنسيين.

واستمر ماشويل يبحث عن وسائل جديدة لترسيخ رقابته على عملية اختيار المدرّسين مستغلاّ للوصول إلى مأربه النزاعات المتكرّرة القائمة بين المتنافسين على المناصب بالجامع الأعظم. فكلّما أجريت المناظرات إلاّ ووجد مبررا للتّدخل، مستغلاّ « التجاوزات» لفائدة بعض المرشحين الذين كثيرا ماكانوا مزكّين من الباي على حساب مرشّحي النظارة،ولاقتراح التّعديلات التي يراها في خصوص انتداب المدرّسين وترقيتهم. وقد اقترح في البداية تعديل لائحة 1875 [51] التي كانت تعتبر مناظرة الانتداب اختيارية فطالب بأن تصبح إجبارية ولا يتم اختيار المدرّسين إلا بالمناظرة. وكتب في نوفمبر 1891 ما يلي :

« ينبغي أن تجري هذه المناظرة في ظروف تساعد على نجاح الأكفاء دون غيرهم» [52] ثم ذكر في مناسبة أخرى أشكالا من الحيف التي كانت إصلاحاته ترمي إلى القضاء عليها : « فقد كانت المناظرات بالجامع الأعظم تجري في الخفاء وكانت علاقات القرابة والمحسوبيّة تطغى على الاعتبارات الأخرى. حتّى يبدو أن بعض المناصب كانت وقفا على بعض الأسر» [53].

واقترح ماشويل أن تكون المناظرات تحت إشراف ديوان التّعليم العمومي، وقد أصبحت هذه المناظرات إجبارية بالفعل منذ جوان 1892 [54]،غير أنّها ألحقت بالوزارة الأولى. كما أنّ السلطة الفعلية بقيت بيد النظارة ما دامت تعيّن لجنة الامتحان. وقد استمر التشكي من المحسوبية [55] أمرا واقعا بعد هذا التاريخ.

ورغم أنّ ماشويل لم ينجح في السّيطرة على الزّيتونة فقد استطاع أن يمدّ نفوذه على المدارس التي انتقد شيوخها متّهما إيّاهم بسوء التّسيير.

وكان هؤلاء حسب العادة من مدرسي الرّتبة الأولى وكانوا حسب كلام ماشويل : « لا يطؤون أبواب المدارس أبدا ولا يهتمون إطلاقا بما يجري داخلها » (56) ، حتى حدثت جريمة قتل بإحدى المدارس فكانت مناسبة لماشويل ليقول : « انتهزت هذا الحادث لوضع جميع المدارس تحت اشراف إدارة التّعليم العمومي ». وفي فيفري 1889 صدر مرسوم ببعث جمعية إدارة المدارس ترأسها ماشويل وضمت من بين أعضائها أربعة مدرسين،وقد صارت المدارس لا تدار إلا من قبل مدرسين مساعدين (57)، كما حوّل ماشويل بعض المدارس إلى مدارس مهنية أو إلى مدارس ترشيح معلمين (58).

فلم يحلّ عام 1892 حتى كان ماشويل قد حقّق سيطرته على الكتاتيب والصّادقيّة والمدارس وحقّق في نفس الوقت غرضه في تعيين نواب المتفقدين بالتعليم الزيتوني. وكان نفوذه مع المقيم العام قويّا لدرجة أن رأيه يعد شرطا في نيل المدرّس وظيفة إدارية. ويظهر أن ماشويل قد توصّل إلى ما توصل إليه دون عداوة صريحة مع العلماء، إذ يبدو أنّه عرف كيف يستخدم القبضة الحديدية في قفاز مخملي، ولو أنّ ادعاءه بأن «رجال الجامع الأعظم قد قبلوا دائما سلطة مدير التعليم العمومي » (59)ليس إلاّ ضربا من إطراء الذات. مع ذلك فقد أثارت السياسة الفرنسية في نواحٍ أخرى من «الشؤون الداخلية التّونسية» والتي خلت من الكياسة والحذر رفض العلماء ومقاطعتهم لها بصورة أكثر مما أثارت مشاريع ماشويل.

العلماء والسياسة القضائية للحماية

في مجال القضاء تجاوز الفرنسيون منذ البداية مجرد إدماج المحاكم القنصلية التّابعة لبلدان أوروبية أخرى في نظام المحاكم الابتدائية الفرنسية، إذ خلصوا من هذه المهمة مع موفّى 1883 رغم احتراز إيطاليا والمملكة المتحدة. وعمل الفرنسيون أيضا على نقل الجزء الأكبر من صلاحيات المحاكم التونسية إلى محاكمهم، كما حاولوا في نفس الوقت صبغ ما تبقى

من القضاء التونسي بالصبغة الوضعية (Sécularisation). وصدر في 1884 قرار هامّ يقضي بتسوية النّزاعات القائمة بين التونسيين والأوروبيين في المحاكم الفرنسيّة باستثناء النزاعات العقاريّة. وكذلك تم تنظيم المحاكم التجارية والجنائية التونسية مع توسيع نطاق أعمالها بمقتضى قرار آخر صدر في فيفري 1885، مما أدّى إلى تقليص متزايد في سلطة المجلس الشرعي. وفي سنة 1886 أسست محاكم ابتدائية في المناطق ، وأخيرا ألغيت بعض المناصب بالمجالس الشرعية بمجرّد الامتناع عن تعيين قضاة جدد يسدون الشغور الحاصل بفعل الوفاة خاصة. فكان عمر بن الشيخ الذي سمي مفتيا مالكيا في 1890 آخر من تولّى خطة قاضي باردو وكان الشاذلي بن صالح المتوفّى في 1891 آخر من تولى خطة قاضي المحلّة (60).

وكانت المحاكم الشرعيّة حتى 1881 تشمل بالاضافة إلى قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين النزاعات التي تتعلق بشراء الممتلكات العقارية أو بيعها. وكثيرا ما كانت هذه المحاكم تستخدم الفقه الاسلامي للتصدي لمطامع الأوروبيين سواء كانوا باعثين لمشاريع أو مضاربين على الأرض مثلما كان الأمر في قضيّة النفيضة. إلا أن الأوروبيين لم يستسلموا وشنوا حملة حتى تؤول القضايا العقارية إلى مشمولات المحاكم الفرنسية كلما كان أحد الأوروبيين طرفا في نزاع ما. واتّهم الفرنسيون الجشعون للأرض النظام العقاري السائد، مؤاخذيه بعدّة نواقص منها أنّ وثائق التّملك التي يمنحها العدول التونسيون تعوزها الدّقة فلا تقدّم الوصف الكافي لقطع الأرض ولا تفي بالتّالي بالشروط القانونيّة، علاوة على أنّ ممتلكات عديدة تكون إمّا موضوع وثائق مختلفة ومتضاربة أو بدون ثبت قانوني أصلا. كما أن مساحات شاسعة وقابلة للاستثمار ليس لها مالك محدد ولذلك فهي مهملة ولا تستعمل إلاّ للرّعي. هذا وانّ نظام الإرث الإسلامي المعقد ورغبة الأسر المالكة في عدم تفتيت الأرض يفضيان إلى وجود عشرات المالكين لقطعة واحدة مما يخلق مصاعب أمام عمليات شراء العقار. وعليه فإن عدم الإحاطة

بالفقه الإسلامي وبالتفسير وعلم الفرائض والعلوم الشّرعية الضّرورية لعمليات نقل الملكية والإرث والوقف يعرض من يهمّه تملك الأرض إلى عراقيل جمّة (61) . وكان ذلك الهاجس الرئيسي للأوروبيين ودافعهم للقيام بحملتهم كما عبر عنه سولمانيون Soulmagnon : «ومن البديهي أن هذا النظام العتيق مناف للنمو الاقتصادي بل إنه يقف عقبة أمام القادمين الجدد...فقد كانت عمليات حيازة الأراضي تكتنفها أخطار كبيرة تثن عزم الرأسماليين والمعمرين» (62).

ولم يقتصر الأوروبيون على نقد نظام ملكية الأرض بل تهجموا على القضاة متهميهم بالخبث والتعصّب الديني. ويروي بنتوا Pontois قصة السيد سومانيو Saumagne الذي ابتاع إنزال وقف عام 1884 وقد قضى القاضي المالكي الطّاهر النيفر الأول بفساد البيع فرفع سومانيو شكواه إلى المقيم العام كامبون الذي أجبر الباي حسب رواية بنتوا على الضغط على القاضي ليتراجع عن الحكم الأول فرفض الشّيخ النّيفر. عندها أحال الباي القضية إلى القاضي الشاذلي بن صالح، الذي قبل في البداية ثم تعلّل بخلل فنّي يمنعه من الحكم بسلامة عملية البيع المذكورة. وقد روى بنتوا عن سومانيو قوله إنّ : « كل سوء الطوية مأتاه أني رفضت رشوة طلبها مني الباش مفتي» (63).

وقد أورد بونتوا هذه القصّة ليدلل على أن حملة الفرنسيين ضد القضاء التونسي لها ما يبرّرها في الواقع. إلاّ أن ضغط الصف الفرنسي خلال الثلاث سنوات الأولى لم يثمر سوى وضع دراستين مفصّلتين لنقل ملكية الأرض طبقا للفقه الحنفي والمالكى، الأولى أعدّها شيخ الاسلام أحمد بلخوجة والثانية من تحرير الباش مفتي الشاذلي بن صالح (64). وبعد مرور سنة من ذلك تم التوصّل إلى نتائج محسوسة، فقد صدر مرسوم 31 جويلية 1884 الذي نصّ على أن تكون النزاعات القائمة بين التونسيين والأوروبيين من مشمولات المحاكم الفرنسيّة والذي بعثت بمقتضاه لجنة « أنيط بها تقنين

القوانين العقاريّة واقتراح الشروط التي تحال وفقها القضايا العقارية إلى المحاكم الفرنسيّة » (65). وقد ضمّت هذه اللجنة تحت رئاسة بول كامبون خمسة محامين فرنسيين: بن ساسون Bensasson وبورنا Boerner وبرولات Brulat وقريقوار Grégoire واسكيارتينو Sciortino وأربعة قضاة فرنسيين وهم فابري Fabry وفرمي Fermé وباريزو Parisot وبونتوا Pontois والكاتب العام موريس بومبار ومدير المالية ديبيان Depienne ومدير الأشغال العامّة لويس قران Louis Grand والوزير الأول محمد العزيز بوعتور ووزير القلم محمد الجلولي وشيخ الاسلام أحمد بلخوجة والباش مفتي الشاذلي بن صالح والقاضي الحنفي محمود بيرم والقاضي المالكي الطاهر النيفر الأول.

واعتمد قانون تورانس Torrens الذي وضعه البريطانيون لتطبيق سياستهم العقارية في استراليا، اعتمد كنموذج وقامت لجنة فرعية ضمت بومبار وفرمي وبرولان ومحمد الجلولي والطّاهر الأول النّيفر تحت رئاسة بونتوا بدراسة مشروع تمهيدي يستوحى من ذلك القانون (66). وبعد تعديلات طفيفة للغاية قبل المشروع بصفته القانون العقاري بتاريخ أول جويلية 1885 وصار ساري المفعول بعد عام من الصدور. وكان هذا القانون انتصارا هائلا للأوروبيين وإن لم يحقّق كامل مطامحهم. وقد نصّ على وجوب مسح الأراضي الواقعة تحت ملكيّة الأوروبيين وتسجيلها وبقيت هذه الاجراءات اختيارية بالنّسبة للأراضي التي يملكها التونسيون. وكان تقرير لجنة بونتوا الفرعية قد أوصى باحالة قضايا النّزاعات حول ملكية الأرض إلى المحاكم الفرنسية غير أنها أصبحت من مشمولات مجلس عقاري مختلط بعث خصيصا لهذا الغرض بمقتضى قانون 1 جويلية المشار إليه. وأصبح هذا المجلس فاعلا بداية من 1888 اثر صدور مرسوم تعيين أعضائه وكان أوائل التونسيين فيه هم الشيخ عمر بن الشيخ والشيخ محمود بن محمود والمختار شويخة (67).

ورغم أن بعض الفرنسيين اعترفوا لاحقا بأن « المسلمين قد أبدوا عداوة لقانون 1885 منذ بداية تطبيقه مثلما أظهروا عداوة للشعب الغازي » (68) فإن كامبون وبونتوا قد اختلفا بشكل حاد إزاء موقف العلماء الأعضاء بالمجلس المختلط العقاري. ويعكس بول لروا بوليو Paul Leroy-Beaulieu وجهة نظر كامبون الذي كان مثل ماشويل يحاول الأخذ بخاطر الزّعماء التّونسيين التقليديين فيقول :

« وتجدر الملاحظة أن شيخ الاسلام والقاضيين الحنفي والمالكي والباش مفتي المالكي وهم العلماء الأربعة الأعضاء باللجنة وافقوا على هذا النّظام دون تردد...وقد طمأننا السيد كامبون بأن هذه الشخصيات الأهلية لم تكتف بقبول ما توصّلت إليه أغلبيّة اللّجنة بل إنّها ساهمت في هذا المشروع بكل ذكاء وحماس » (69).

أما رواية بونتوا التي جاءت لتفند رواية بوليو فهي مختلفة بشكل واضح: « حضر الزعماء الزيتونيون الأربعة في أولى وآخر جلسات اللجنة... ولم يوافقوا بل صرحوا بدون لبس أن هذا المشروع ينافي شريعتهم ولا يمكن بالتالي أن يحظى بقبولهم.

أمّا القاضي (الطاهر الأول النّيفر) الذي عيّن في اللجنة الفرعية فإنه لم يشارك في أي جلسة من جلساتها. ففي نظر هذه الشخصية الورعة كان الاختلاط بالأوروبيين ضربا من النجاسة » (70).

ورغم أنّه يصعب الوثوق كليّا بكتاب بونتوا « روائح تونس » Odeurs de Tunis المتهجّم على كامبون، فهو مع ذلك أقرب إلى الصحّة في هذا المقام من رواية بوليو لأنه يتفق أكثر مع مواقف العلماء من مثل هذه المسائل في تلك الفترة وتعززه الروايات المتواترة عن أسر العلماء (71). ومن جهة أخرى حاول الشّيخ محمد السنوسي المتوفّى سنة 1900 الدّفاع عن نظام تسجيل الأراضي وعن المجلس المختلط العقاري من

وجهة نظر الشريعة الإسلامية. كان الشيخ السنوسي مدرّسا مساعدا وكاتبا لدى الحكومة ثم عمل لمدّة وجيزة في القضاء بالمجلس المختلط العقاري قبل أن يعيّن بالوزارة الأولى في قسم القضاء. وقد ألّف كتابه الطّويل « مطلع الدراري بتوجيه النظر الشّرعي على القانون العقاري » (تونس، المطبعة الرسمية 1887)– ويحمل الكتاب شبه عنوان بالفرنسية Recherches sur la conformité de la jurisprudence musulmane avec la loi immobilière – دافع فيه عن شرعيّة المجلس العقاري وفنّد المزاعم القائلة بأن القانون العقاري يتضارب مع الشّريعة ويرمي إلى توفير ذريعة لانتزاع الأراضي التونسيّة. وقد ألحق بكتابه شهادات من الباي ولويس ماشويل والباش مفتي أحمد الشريف (الذي خلف الشاذلي بن صالح إثر استقالته في 1885) والشيخ مصطفى رضوان والشيخ محمود بن محمود.

طبيعة مقاومة العلماء للاحتلال الفرنسي ومداها

واصلت فرنسا السياسة التي بدأها خيرالدين بتحديث المؤسسات الادارية والتّعليمية والقضائية. لكن هذه السّياسة أثارت كثيرا من السّخط والمعارضة لدى الزعماء الدينيين في الثمانينات ولم تؤت بعض أكلها إلاّ في التسعينات إذ كانت معاداة التغريب أو العلمانية على أشدّها، لا سيما وأن العصبة التقدميّة التي ظهرت قبل الحماية كانت قد تشتتت أو فقدت مصداقيتها بسبب الاحتلال الفرنسي الذي عزّز بصورة غير مباشرة موقف العلماء التقليديين المناهضين للاصلاح. ومع ذلك فإن فكرة الوحدة الإسلامية قد عمّت المحافظين والتقدّميين على حدّ سواء، إذ جذبت إليها أفراد النخبة رغم اختلافاتهم الاجتماعيّة والفكريّة. وكان محمد بن الطيّب النّيفر حسب رواية ابنه :

« ضمن مجموعة من التونسيين فكروا في الاستنجاد بالدّولة العثمانية لإزالة هذا الاحتلال المقيت بالقوّة أو عن طريق حلّ سياسيّ لأنّهم كانوا يعتقدون أن تونس إيالة من الايالات العثمانية » (72).

وتعكس عواطف الشيخ النيفر مشاعر العلماء في تلك الفترة خاصة مشاعر أولئك الذين كانوا ينظرون إلى مسألة التحديث والعلمنة من منظار المواجهة بين الاسلام والمسيحية. ورغم أنّ أنظار التونسيين وهم في غالبيتهم مع الوحدة الإسلامية، كانت متجهة نحو عبد الحميد الثاني الذي يعتبرونه خليفة للمسلمين جميعا فإنّ مجموعة صغيرة ولكنها مؤثرة اعتنقت أفكار جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وقد تزعّم هذه المجموعة الشيخ محمّد السنوسي المذكور سابقا. كان أبوه قاضيا بالدّاخل وجدّه قاضيا مالكيا بالحاضرة، درس في جامع الزيتونة وكان ينوي تولّي خطّة دينيّة، فأقنعه محمد بيرم الخامس بالدّخول في خدمة الحكومة. وعمل الشيخ السنوسي تحت أوامر بيرم الخامس كاتبا بإدارة الأوقاف ومحرراً في «الرائد التونسي». ولما احتلت فرنسا تونس في 1881 غادر البلاد للقيام بمناسك الحج بنيّة الاقامة في المشرق غير أنّه عاد في 1883. وفي اسطنبول – حسبما رواه في كتابه «الرحلة الحجازية» – اتصل محمد السنوسي بمحمد بيرم الخامس كما اتّصل في دمشق بالأمير عبد القادر الجزائري وانضم المغاربة الثلاثة إلى «العروة الوثقى» وهي جمعيّة سريّة معادية للغرب يعتقد أنّ جمال الدين الأفغاني أسّسها في حيدر أباد وأن لها عدّة فروع في العالم الإسلامي. ويقال ويعتقد أنّ السنوسي عند رجوعه إلى تونس في 1883 نظم نواة للعروة الوثقى من بين العلماء التّونسيين. ويروي السنوسي أيضا أن الشيخ محمد عبده زار تونس من 6 ديسمبر 1884 إلى 4 جانفي 1885 للاتصال بالفرع التونسي [73]، إلاّ أن سيرتين حديثتي العهد للأفغاني قد ألقتا بظلال من الشك على رواية السّنوسي فيما يتعلّق بثلاث مسائل : حقيقة تنظيم العروة الوثقى وطابعها الدّولي، وقيام فرع تونسي لها، وسبب زيارة محمد عبده لتونس[74]. وتنفي السيرتان حقيقة وجود جمعيّة العروة الوثقى فيما عدا باريس. كما تفيدان بأنّ عبده قدم إلى تونس أساسا ليطلب مساعدات ماليّة لجريدة العروة الوثقي التي كانت قد انقطعت عن الصدور في باريس بسبب صعوبات مالية. وسعيا للحصول على المساعدة من التونسيين أوهمهم بوجود

جمعيّة سريّة أو أنّه على الأقل قد بالغ في وصف انتشارها. ثم سعى عبده شخصيا وفق هذه الرّواية لتشكيل خلية للعروة الوثقى بتونس وهذا مايؤكده مضمون رسالة بعث بها الشيخ عبده في 24 ديسمبر 1884 من تونس إلى الأفغاني في باريس وقد جاء فيها :

« لقد التقيت هنا أثناء إقامتي بعلماء وأمراء موقّرين واستقصيت حول نشاطات عدد كبير منهم وأعلمتهم أن العروة الوثقى ليست فحسب اسما لصحيفة بل هي أيضا اسم منظمة أسّسها السيّد (الأفغاني) عندما كان في الهند، مركزها في حيدر أباد ولها فروع في أماكن أخرى ويجهل كل فرع وجود الفروع الأخرى، لكنّ رئيس الجمعيّة يعلمها جميعا... اننا نرغب في بعث فرع هنا وقد قبلوا الدخول فيه (يقصد التونسيين).

وإني اليوم بصدد تنظيم الجمعية في سرعة حتّى أسافر. أغلب الأعضاء من العلماء ومن بينهم الشّيخ الورتتاني والشّيخ سالم بوحاجب، وسوف أمدّك بأسماء كل الذين أدوا القسم إثر إتمام الأمر إن شاء اللّه. وأرجوك ألاّ تكشف عن أسمائهم فقد أكّدت لهم أنّ الأمر سرّي وأنّ أسماء الأعضاء لايعرفها إلاّ كاتب الجمعيّة ورئيسها ودعاتها، أمّا موضوع المال فإني في يأس مطلق، فقد طرقنا كل باب وتجاوزنا التلميح إلى المصارحة بالأمر أو نكاد، ولكن يبدو لي أنّ جهودي تذهب دون طائل [75]».

وإذا كانت هذه الرّواية أصحّ الروايتين فيما يبدو، فإنّ ما قاله السّنوسي يمكن اعتباره مبالغا فيه لكنه ليس اختلاقا منه . والآن صرنا نعرف ماتقلب فيه الأفغاني أثناء إقامته بمصر من أحوال بما في ذلك دخوله إلى المحفل الماسوني [76] في حين أنّه كان معروفا في حياته بميوله وإيمانه بالوحدة الإسلاميّة ومعاداته للغرب. وهذا معلوم في القاهرة واسطنبول ودمشق وغيرها ، لذا قد نستنتج بأن السنوسي ومحمدا بيرم الخامس وعبد القادر الجزائري كانوا عندما يلتقون لمناقشة وضع البلاد الإسلاميّة يعترفون بتعاطفهم مع أفكار الأفغاني، وأن السنوسي عندما رجع إلى تونس في

1883 كان يعدّ نفسه من أنصار الأفغاني وأنّه، بمعنى ما، ممثل له. وقد تراسل السّنوسي وسالم بوحاجب مع الأفغاني قبل زيارة عبده إلى تونس ولم يذكر الأول في مراسلته سوى أنه اتصل بالعروة الوثقى أي الجريدة. أمّا الثاني فقد تعرض بالذكر لمجموعة سـريّة وطلب من الأفغاني كتمـان اسمه (77). وفي جميع الأحوال لا يهمّنا في هذه الدّراسة الجزم بوجود جمعية العروة الوثقى بالقاهرة أو بحيدر أباد ما دام أمر وجودها بتونس لايعتريه شكّ. إلاّ أنّ تنظيمها يكتنفه الغموض ولا نعرف من الأعضاء سوى السنوسي وبوحاجب والورتتاني ومحمد بيرم الخامس بالمهجر. وقد ذكر عبده في رسالته إلى الأفغاني المشار إليها أعلاه أن أغلب الأعضاء من العلماء وأن عددهم حوالي العشرة. وإذا أخذنا في الاعتبار الأعضاء المعروفين الذين سبق ذكرهم وكذلك رأي الأفغاني السلبي إزاء العلماء التقليديين (78) فمن المرجّح أنّ بقية أعضاء الجمعية ينتمون إلى العلماء الاصلاحيين الذين كانوا قد ساندوا خيرالدين قبل ذلك التاريخ. ولربما فسّر وجود أحمد بلخوجة كشيخ إسلام وعمر بن الشيخ في منصب قاضي باردو ارتياح عبده لكبار علماء تونس الذين استقبلوه بحفاوة، و عكس ما كان يتوقعه قبل المجيء إلى تونس فقد أكرموا وفادته ومكنوه من إلقاء محاضرات بالجامع الأعظم (79).

ومن الجائز أن تكون العروة الوثقى قد وجدت سندا في الموظفين الذين عيّنهم خيرالدين في عهده. ففي 1895 كتب بول كامبون – وهو يشغل يومئذ منصب السفير الفرنسي باسطنبول – إلى وزير الخارجيّة عن زيارة كانت أدتهاله زوجة سابقة لمهاجر تونسي، وقد أخبرته هذه المرأة التركية الحاقدة بأن زوجها كان ينتمي إلى جمعيّة سريّة تسمّى الجمعيّة العثمانيّة، تأسست حسب روايتها في أواسط الثمانينات بهدف القضاء على الاحتلال الفرنسي بفعل تقوية العلاقات التونسيّة العثمانية (80). وكانت قد سلّمت إلى كامبون عددا من مراسلات الجمعية بما فيها بعض رسائل بتوقيع العربي

بسيّس الذي ابتدأ عمله بالإدارة في السّبعينات. غير أنه لا يمكن الجزم بما إذا كانت الجمعية العثمانية هي العروة الوثقى أو هي جمعيّة سريّة إسلاميّة لا علاقة لها بها.

وفي جميع الأحوال تتعذّر معرفة القائمة الكاملة بأعضاء العروة الوثقى وليس لدينا وثائق ترشدنا عن نشاطها وأثرها بتونس، رغم أن بعضهم يدرج التّحرك المعروف بالنّازلة التونسية عام 1885 والمتعلقة بالبلدية وهي أهم حركة احتجاج خلال الثمانينات، يدرجها ضمن سياق تأثير العروة الوثقى وزيارة محمد عبده الأولى لتونس (81). ويعزو محمد السنوسي (82) سبب هذه الواقعة إلى سلسلة من الأوامر صدرت بطلب من المجلس البلدي لمدينة تونس بين نوفمبر 1884 وأفريل 1885، وقد تضمنت هذه الأوامر عدّة إجراءات من بينها: الزّيادة في تعريفة الماء والضريبة العقاريّة المعروفة بالخرّوبة وضريبة جديدة لاصلاح الطرقات وبعض التنظيمات المتعلقة بمراسم الدّفن (أصبح الدّفن ممنوعا داخل المدينة وصار تجبير القبور إلزاميا على سبيل المثال) (83). واجتمع المواطنون السّاخطون على هذه الاجراءات يومي 2 و 3 أفريل 1885 وقرّروا تسليم عريضة موقّعة للباي بعد أن بعثوا رسالة في الأول إلى القصر حرّرها وختمها العدل الشيخ عثمان كشك (المكلّف بأوقاف جامع الزيتونة) أعربوا فيها عن رغبتهم في مقابلة الباي وعندما أشعروا بأن الباي مستعدّ لقبول وفد عنهم بدؤوا في صياغة عريضة.

وفي هذه الأثناء يبدو أن خلافا قد ظهر بينهم فيما يتصل بالمسائل الأساسيّة وبالخطوات العمليّة. فقد كان البعض حسب السنوسي « متصلبين في مقاومتهم لقوانين الدولة بينما اكتفى أغلبهم بتسجيل شكوى تخصّ مسائل ثانوية » (84)، وعندها قام كل فريق بإعداد عريضته. وكان صاحبا العريضتين هما المدرّس الصادق الشّاهد والعدل عمر الغربي. وللأسف لم نتوصل إلى معرفة أيّهما حرر العريضة المتشدّدة كما لم يصلنا النّصان،

علما أن الخلاف لم يتحول إلى انشقاق. وقد أرسلت مذكرة بتوقيع الحاج محمد بن ابراهيم الرّياحي (الشيخ الأكبر للتيجانية) والحاج حمدة الجبالي أمين العطّارين لدعوة الشّيخ محمد السّنوسي إلى الالتحاق بهم والسعي للتوفيق بين الفريقين المتخالفين. ويرى السّنوسي أنّه وقع الالتجاء إليه لسببين هما سمعته كعالم وكونه محايدا لم يساهم في الحركة عند البداية. ومن المرجح أن صفته الأولى كفيلة بأن تحوز رضا واحترام الجميع بينما تخوّله صفته الثانية أي الحياد أن يكون موضوعيا. وبعد دراسة الأوامر ونصّي العريضتين كتب السنوسي عريضة تمثل موقفا وسطا، وقد تليت أمام الجمع ثم نقّحت ونسخت من جديد، ووقّع عليها ستون من الأعيان وعيّن السنوسي ناطقا باسم الحركة فترأس وفدا إلى المرسى يوم السبت 4 أفريل 1885 لتلاوة العريضة أمام الباي. وتوجه الوفد في البداية إلى مكتب الوزير الأول بوعتور الذي أصرّ على إدخال تنقيحات إضافيّة على العريضة ثم قبل مصاحبتهم نحو مجلس الباي.

ومما يروى عن الباي أنه أحسن استقبال الوفد وأعرب عن تعاطفه معهم وأبدى أسفه عندما قرأ عليه السنوسي العريضة. وقد أكّد فيها أصحابها على ولائهم لجلالته، ونوهوا برعايته « للبلدية » (أي سكان تونس العاصمة)، ولفتوا انتباهه إلى أنّ الأوامر لا تصبح سارية المفعول إلاّ بعد مضي ثلاثة أيّام من صدورها في الجريدة الرّسمية. لذلك انتهزوا الفرصة للتعبير عن تشكياتهم فيما يتعلق بالأمر الأخير قبل أن يصبح نافذا. وكانت شكواهم الأساسيّة أنّ الضرائب الجديدة أو الزيادة في القديمة تثقل كاهل سكان المدن وخاصة فئة التّجار. وقد تهجّموا بالخصوص على شركة المياه التي صارت تابعة لشركة مساهمة فرنسيّة لأنها تقطع المياه على كل من يعجز أو يرفض دفع التعريفة الجديدة الأكثر كلفة بالطّبع. وقد وردت تلميحات عديدة تعرّض بالفرنسيين بصورة غير مباشرة ولكنها غير خافية. واشتكت العريضة على سبيل المثال من أن مراقبة إدارة الجمارك من قبل

سلطة أجنبية قد أضرّت بالتّجارة التّونسية ، وكذلك اشتكت من « رجال جاهلين بتقاليد البلد » وقع تعيينهم أعضاء بالمجلس البلدي، مشيرة بذلك إلى الفرنسيين الذين صاروا مسيطرين على إدارة المدينة وربّما يكونون المسؤولين عن الترفيع في الضرائب. واتهم المجلس البلدي أيضا بأنّه فرض مراسم خاصة بالدّفن تنتهك الشريعة الإسلاميّة. وفي الختام قدّمت العريضة جملة من المقترحات ترمي إلى إلغاء الأوامر أو تنقيحها. وفي اليوم الموالي أي يوم الأحد 5 أفريل 1885 قدّم السّنوسي تقريرا كتابيا عمّا جرى يوم السبت وأرسل به إلى الوزير الأوّل. وذكر في هذه الرّسالة أنّ البلديّة تعتبر أن الأمر محل الخلاف مجمّد حتى يصدر أمر جديد من الباي لتوضيح الموقف. وقد وقّع على هذه الرّسالة 290 من أعيان المدينة. وفي الأثناء واصلت شركة المياه قطع الماء عن الذين يرفضون دفع التعريفة الجديدة، وراجت إشاعات مفادها أن المقيم العام «كامبون» قد لام الباي على استقباله الوفد. فتصلبت مواقف التونسيين هم الآخرون وسعى بعضهم إلى جمع توقيعات إضافيّة، كما وقع اقتراح إرسال عريضة إلى «كامبون» احتجاجا على الأوامر المتعلقة بالبلدية وكذلك على اغتصاب المحاكم الفرنسية* صلاحيات المحاكم التّونسية، وعلى إلحاق تونس بالجزائر وهو ما رددته الاشاعات يومئذ. وتشاور سالم بوحاجب مع الباي في المسألة وعلى اثرها رفعت عريضة إلى المقيم العام، كانت الصيغة النهائية لهذه الوثيقة معتدلة اللهجة، فقد أنكرت أن تكون النيّة من وراء التحرّك انتقاد الحماية بل إنّها أثنت على ما أنجزه الفرنسيون من تقدّم في مجال الأشغال العامّة وفي ضبط الفوضى الجبائية. ويبدو أن بعضهم قد أصيب بالإحباط بعد هذا التوجّه المتساهل وهذه العريضة الأخيرة فتظاهروا بالشوارع وهدّدوا بالعنف.

وفي الأثناء قامت السلطة الفرنسية بتقويم الوضع من جانبها فعزا «كامبون » الاضطرابات إلى زمرة من « المعمرين الرأسماليين » الساخطين لأنهم كانوا قد اعتادوا في الماضي استهلاك كميات وافرة من الماء بتعريفة رمزية

ورأى أنه تجنّبا لأي تهمة توجّه ضدهم قاموا باثارة الايطاليين والأهالي (85). أمّا الكاتب العام «بومبار» فقد ذكر بتاريخ 4 ماي أنه « توجد حركة لم يعد بالإمكان الشكّ في اتجاهها المعادي للحماية» (86). وفي 21 ماي قام «كامبون» الذي كان منع في البداية الصحف الفرنسية والايطالية من تناول موضوع النازلة، بإصدار تعليماته إلى الشّرطة لإيقاف زعماء حركة الاحتجاج. وفي تقرير رسمي أعدّه بعد مضيّ بضعة أيام وأرسله إلى وزير الخارجية، أعرب كامبون مجدّدا عن اقتناعه بأنّ «الاضطراب الصغير» قد حرّكه « محرّضون أوروبيون » ولكنه رأى أنّ الايطاليين« لم يلبثوا أن عادوا إلى الهدوء»، أمّا الأهالي « بعد أن انتظروا مدّة أطول حتى تحركوا لم يتوصلوا بعد إلى الهدوء...وتستهدف مناوراتهم بصورة مباشرة السّياسة الفرنسية في تونس...»

وذكر كامبون في التقرير ذاته أنه عندما فشل الوزير الأوّل في السيطرة على الوضع « أخطرت الحكومة التونسيّة بأن القمع الشديد أصبح ضروريا، ولفت الانتباه بالخصوص صوب إدارة الأوقاف التي تشكّل بؤرة معارضة ينبغي حلّها». وبتعليمات من كامبون قام الباي فورا بطرد ثلاثة عشر موظفا تونسيّا من بينهم شخصيتان تشغلان مناصب سامية وهما محمد الدّلاجي (شيخ المدينة) والشّيخ أحمد الورتتاني رئيس إدارة الأوقاف. وذكر كامبون أيضا أن « الادارة المركزية للأوقاف وقع تجديدها بصورة شبه كليّة وتمّ اعتقال شخصيتين من الأعيان هما حسونة بن مصطفى مدير الغابة (أملاك الحكومة من الزياتين) ومحمّد السنوسي اللذان كانا من قواد الحركة ولا سيما الأخير وأودعا السجن، الأوّل في الكاف والثاني في قابس. والموظفون الجدد بادارة الأوقاف معروفون كلهم بإخلاصهم لفرنسا، بل إنّ أغلبهم مورّطون معنا لدرجة أنه يستحيل عليهم الخروج عن النفوذ الفرنسي» (87).

ومن بين الموظفين الآخرين الذين يقال عنهم إنّهم فقدوا وظائفهم نتيجة مشاركتهم في النازلة : الحاج الجبالي (عضو بالمجلس البلدي) وحسين

بوطاريب (وكيل بإدارة الأوقاف) وعثمان بن فرياش (أمين تجار الملح) ومصطفى ميمان (وكيل أوقاف المساجد المالكية). إلا أنه إذا استثنينا الشيخين السنوسي والورتتاني لم تطل العقوبة في الظاهر أيّا من العلماء الموقّعين على مختلف العرائض.

ويصعب إقامة الدليل على وجود علاقة سببية بين العروة الوثقى وتحرّك أفريل 1885، ليس لافتقادنا إلى معلومات دقيقة فحسب بل وأيضا لأن مالدينا يؤدي إلى عكس ذلك (ومنها مثلا أنّ الشّيخ السنوسي لم يشارك في الحركة إلاّ في مرحلة متأخّرة).وهناك سؤال معقّد يطرح نفسه بهذا الصدد وهو هل أن حركة أفريل 1885 وغيرها من الوقائع المشابهة في نفس الفترة والتي توحي بشعور مناهض للسياسة الفرنسيّة، توفّر القرائن الكافية للحكم بوجود حركة وطنية تونسية خلال الثمانينات ؟ وما هي حدودها ؟ (88). ولا شكّ أنّ الحكم بذلك يتوقف على المقصود بحركة وطنية أي بالتعريف الذي نتوخاه والخصائص المميزة لمفهوم الوطنية. وفي كل الحالات فإنّه لابدّ من توفّر شروط أقلّها : أ) تبنّي الحركة لمفهوم القوميّة، ب) التشبّث بفكرة تقرير المصير كهدف رئيسي. وفيما يتعلق بالمتظاهرين عام 1885 فإنّهم ركزوا مطالبهم على المظالم الماليّة وعدم احترام الشّعائر الإسلاميّة، فكانت شكواهم أساسا ذات بعد اقتصادي وديني وقد تجنبوا المسائل السّياسية بصورة ملفتة للنظر، لذلك ينبغي الحذر عند الكلام عن حركة 1885 وتنزيلها في سياق الحركة الوطنيّة.

والصبغة الاقتصادية والدينية لهذه الحركة يعزّزها الانتماء الاجتماعي للمشاركين فيها، فقد شكّل البلدية أي التجار وأصحاب الحرف الأغلبية الغالبة من الموقعين على الوثائق التي أرسلت إلى القصر. ومن بين الأسماء التي تصدّرت القائمة الأولى سالم بن ميلاد (أمين الشوّاشية) وحسونة الأخوة (أمين الحرائرية) وحمدة الجبالي (أمين العطّارين)ومحمّد بن زاكور (أمين السرّاجين). ولكن تجدر ملاحظة وجود عدد من العلماء (89)، وفي

كل حالة كانت أسماؤهم على رأس القائمة. ويمكن أن نفسّر جزئيا وجود علماء ضمن حركة طغى عليها التجّار بكون تسعة عشر على الأقل من جملة ثمانية وعشرين عالما وقّعوا على العرائض تربطهم علاقات قرابة بفئة التجّار وأصحاب الحرف. لكن مشاركة عدد غير قليل من العلماء، ليست لهم علاقة قرابة أو مصاهرة بالبلدية، ومختلفون في مشاربهم الفكرية (مثل محمد النجار المحافظ وسالم بوحاجب التقدمي)، توحي بوجود تحالف عريض بين الجامع والسّوق.

وبناء على ذلك لاحظ دومونتتي De Montéty في سياق كلامه عن نازلة 1885 أنّه في الوقت الذي قبلت الأسر المخزنيّة الحضور الفرنسي بسرعة، فان « البورجوازية من أصل بلدي أو من العلماء ظلّت على جفوة مستنكفة، وفي هذا الوسط بدأت حركة المقاومة الأولى للحماية » (90). وبما أنّ وجود بورجوازية ونخبة مثقفة (انتلجنسيا) ساخطة هو ما يشكل في الغالب قاعدة أيّة حركة وطنيّة، فلربّما أمكن عدّ حركة 1885 نواة للوطنية التونسيّة. غير أن محاولات تفسير وقائع العقد الأوّل من الاحتلال على أنّها إرهاصات أو مقدّمات الوطنية لم تفلح، فعلى خلاف ما ذهب إليه بعض المؤرخين (91) لا توجد أدنى علاقة مباشرة بينها وبين حزب الدستور الذي ظهر بعد الحرب العالميّة الأولى.

وموجز القول أنّه ينبغي أن ننظر إلى حركة 1885 على أنها امتداد لعام 1881، ونظرا لفشلها في بعث حركة منسجمة ضد الأوروبيين فلا يمكن اعتبارها مقدّمة للاستقلال عام 1956.

وبعكس ذلك، فقد شهدت تونس ما يناهز العقدين بعد النازلة اكتفى خلالهما المثقّفون بالسّعي إلى تطوير البلاد في إطار الحماية.

ويشير ابن عاشور إلى أنّ التونسيين، بعد فشل سياسة المقاومة، اتّجهوا نحو سياسة الرّوية والاصلاح الديني والاجتماعي (92). وفي هذا الصدد يوفّر لنا سلوك الشيخ محمد السنوسي زعيم العروة الوثقى وزعيم حركة 1885 رمزا معبرا عن فشل تلك الوقائع فى أن تؤثّر على المدى البعيد. فبعد

انقضاء ثلاثة أشهر من نفيه إلى قابس كتب السنوسي رسالة إلى الكاتب العام موريس لمبار يتبرأ فيها من تهمة الإساءة المتعمدة لفرنسا ويطلب العفو من الحكومة. وقد وعد أيضا بأنّه يلتزم بحسن السلوك في حالة السّماح له بالعودة إلى تونس واستلام وظائفه من جديد. (93) ولم يلبث الشيخ السنوسي أن استعاد وظيفته وقد أحجم عن أي نشاط معاد للفرنسيين، بل إنّه أصبح من بين المثقفين التّونسيين الأوائل الذين تعاونوا فعليا مع إدارة الحماية، كما يبرهن على ذلك كتابه الذي كتبه دفاعا عن القانون العقاري وتعيينه بالمحكمة العقاريّة المختلطة وقد كتب عنه ابن عاشور في هذا الصّدد:

« ولعلّ ما بدا حوله في تلك الحركة (أي حركة 1885) من اضطراب الصفوف وخور العزائم ودناءة المساعي ممّا شكاه في تحاريره، هو الذي حمله على الانصراف عن صفوف المعارضة والاخلاد إلى النظام القائم والاشتراك في التأسيسات التي افتتح بها هذا القرن » (94).

وعلى أيّة حال فإنّ مصالحة محمد السنوسي مع الوجود الفرنسي كانت أكثر صراحة من موقف العربي بسيّس الذي تخلى هو الآخر عن النشاط في حركة الجامعة الإسلامية لخدمة نظام الحماية. وقد كشف المقيم العام روني ميلي René Millet في ردّه على تقرير بول كامبون حول جمعية سرية تسمّى الجمعيّة العثمانية تنشط في تونس بما يلي :

« وكانت توجد بالفعل في تلك الفترة (أي الثمانينات) جمعيّة سريّة كان نشاطها محصور المجال، وتخضع لرقابة مباشرة من الحكومة التونسية والعضوان الأكثر تأثيراً في هذه الجمعية الصغيرة قد وقع كسبهما إلى صفّنا بعد 1891 بقليل. وإلى هذه الأيّام كان أحدهما يستلم مكافأة سنويّة من وزارة الخارجيّة يوزّعها على عدّة صحف عربيّة بالمشرق. أمّا الثاني الذي كان المحرّك الرئيسي للجمعيّة فقد تمّ كسبه أيضا لقضيّتنا، وتتلقّى الحكومة التونسيّة يوميّا شهادات ملموسة عن إخلاصه فيما يقدّمه من خدمات» . (95)

وتدلّ وثائق تالية لهذه الفترة على أنّ العربي بسيّس استمرّ في العمل مخبرا لسلطات الحماية في المشرق حتى عام 1913 على الأقل[96].

الخلاصة

كانت الدعوة جهرا إلى المقاومة المسلّحة أو المشاركة فيها ضدّ الاحتلال الفرنسي أمرا نادرا بين العلماء في المدن، كما قلّ أن وجد من ضحّى بمنصبه أو آثر الهجرة خارج البلاد تعبيرا عن رفض السّيادة الأجنبيّة. ومع ذلك سعى العلماء إلى عرقلة فرنسة المؤسسات التعليمية والقضائية التونسيّة على قدر ما في وسعهم من نفوذ للوقوف في وجه الزّعماء السياسيين، لكن السياسة المنتهجة فيما بين 1881 و 1898 التي وجّهها الفرنسيون، وضعت حدّا لما احتكره العلماء من قوّة حتى ذلك التاريخ في مجالي التّعليم والقضاء. فلا غرو إذن أن يأخذ التعاطف مع الجامعة الإسلاميّة التي استهوت كافة العلماء التونسيين صبغة المناهضة لفرنسا خلال العقد الأول من الاحتلال. ورغم أن نازلة 1885 لم تكن بأيّة صورة من الصور من فعل أو بوحي من الجمعيّة السريّة «العروة الوثقى»، فانّ هذين الحركتين هما، بنسبة ما، نتيجتان مترابطتان، تولّدتا عن سبب واحد هو رفض الحماية. ومع ذلك فان روح المقاومة وما اكتسته من مظاهر خلال الثمانينات لم تؤد إلى ظهور حركة وطنيّة فعليّة تنشد الاستقلال الثقافي فالسيّاسي بل أفضت إلى مرحلة جديدة من الاصلاح أساسها التعاون المتبادل بين المعتدلين التّونسيين وموظفي الحماية.

الهوامش

1- انظر:

Jean Ganiage, les origines du protectorat français en Tunisie (1861 - 1881) (Paris : PUF, 1959) et : l'expansion coloniale de la France sous la Troisième République (1871 - 1914) (Paris : Payot, 1968).

وانظر : محمد مصطفى صفوت ،

Muhammad Mustafa Safwat, Tunis and the Great Powers, 1878 - 1881 (Alexandria : P.F.. Buganis, 1943)

وانظر :

William F. Langer, " The European Powers and the French occupation of Tunisia," American Historical Review, XXXI (1925 - 26), 55 - 78, 251 - 65

وانظر :

Charles-Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France (1871-1919) (2 vols ; Paris : PUF, 1968) ;

وانظر دراسة Peter von Sivers حول الانتفاضات الدينية القبلية في الجزائر، تحت النشر.

2 ـ انظر :

P.H.X. (Estournelle de Constant), la politique française en Tunisie : le protectorat et ses origines (1854 - 1891) (Paris : Plon, 1891);

وانظر :

Sous-lieutenant Paquel , L'Armée française en Tunisie (- Paris : Imprimerie nationale, 1931).

ويعدّ في نظرنا ما كتبه مراسل صحيفة تايمز اللندنية الكسندر برودلي أهمّ ما كتبه شاهد عيان عن الاحتلال :

Alexander M. Broadley, The Last Punic War : Tunis, Past and Present, with a Narrative of the French Conquest of the Regency (2 vols ; London: William Blackwood and Sons, 1882).

3 - انظر :

Jules Garnault : "La prise de Sfax et de Gabès (15 juillet - 24 juillet 1881)", Revue des Questions historiques, n.s, LXVII, n. 133 (1939), 104 -29.

4 ـ تولّى هذا المنصب من 1882 إلى 1918 كلّ من : بول كامبون (مارس 1882 ـ نوفمبر 1886) وجوستين ماسيكو (نوفمبر 1886 ـ نوفمبر 1892) وشارل روفيي (نوفمبر 1892 ـ نوفمبر 1894) ورونى ميلي (نوفمبر 1894 ـ نوفمبر 1900) وستيفان بيشون (ديسمبر 1901 ـ جانفي 1907) وقابريال ألابيتيت (جانفي 1907 ـ نوفمبر 1918).

5 ـ انظر :

R.Casemajor, L'action nationaliste en Tunisie du pacte fondamental de M'Hammed Bey à la mort de Moncef Bey (1857 -1948) (Tunis : Centre des Hautes Etudes d'Administration musulmane, 1948), p.38.

6 ـ ذكر ألكسندر برودلي في وصف « المستشارين المذعورين » أنهم «وافقوا الواحد تلو الآخر على توقيع الاتفاقية باستثناء رئيس المجلس البلدي الذي قال للباي إنّ الموت أهون عليه من قبول هذا العار » برودلي، المصدر المذكور، I، ص 317.

7 ـ المصدر السابق، I، 305 ـ 306.

Mohamed -Salah Mzali, L'hérédité dans la dynastie husseinite (Tunis:Maison -8 Tunisienne d'Edition, 1969), p. 46.

9 ـ برودلي، المصدر المذكور 11، ص. 67 ـ 70.

10 ـ حديث أجري مع الصادق الجزيري، وزير عدل سابق (حلق الوادي في 20 سبتمبر 1971)؛ والطيب السبعي ، نزهة الناظرين (مخطوط بحوزة عبد المجيد السّبعي، تونس).

11 ـ برودلي، المصدر المذكور II. ص 10.

12 ـ من الجنرال لوكلار Leclerc إلى المقيم العام ريني ميلي، 6 جوان 1896، وثائق الحكومة التونسية : ب صندوق 15 دفتر 2 سنختصره لاحقا في (B.15.2)

13 ـ وصف موظف صغير فرنسي على الحبيب فيما بعد أنه من أكثر المتحمسين للطريقة السنوسية بتونس : المراقب المدني بجربة إلى المقيم ماسيكو في 3 فيفري وثائق الحكومة التونسية 30 ـ 550 ـ E.

14 ـ انظر برودلي المصدر المذكور II ـ ص، 34 ومراسلة المراقب المدني في جربة إلى ميلي 1896، وثائق الحكومة التونسية : 3 ـ 97 ـ D.

15 ـ يقال إنّ حفيده الطاهر الصدام باش مفتي القيروان السابق يملك مخطوطا يفيد مشاركة هذا الشيخ في المقاومة المسلحة بالقيروان. إلاّ أنّ برودلي (في المصدر المذكور II ص 143) قد كتب عنه : « ولم يتوصّل باش مفتي القيروان والذي كان عمره يناهز التسعين عاما إلى اقناع زعماء جلاص بالانسحاب بسرعة نحو الجبال المجاورة إلاّ عندما صارت فيالق الجيش الفرنسي على مرأى العين وبدا خراب المدينة أمرا وشيكا. وبذلك أنقذ المدينة من هلاك مؤكد بإرسال مؤذن خائف إلى قمّة صومعة الجامع للتلويح بقطعة قماش...»

16 ـ مراسلة الجنرال De Bostgnenard إلى كامبون في 30 جانفي 1883 ومراسلة الجنرال Boulager إلى كامبون في 12 ديسمبر 1884، وثائق الحكومة التّونسية 3 ـ 12 ـ B. انظر كذلك الحديث مع المولدي بوعلاق (تونس في 28 سبتمبر 1971).

17 ـ فيما يتعلق بالحاج عبد الله بالنّاصر انظر مراسلة ميلي لمراقب قفصة المدني في 7 فيفري 1897 ومراسلة الى مراقب المدني بقفصة إلى ميلي في 26 فيفري 1897، وثائق الحكومة التونسية، AGT : B - 11 - 1

18 ـ حديث أجري مع الشّيخ عبد اللّه زناد (المنستير في 16 نوفمبر 1970).

19 ـ كان هؤلاء هم : الأمين بلخوجة وعثمان الشامخ *ومحمود بيرم * والصادق الشاهد* وعلي بلحاج * والطاهر الرياحي * ومحمد الأكبر بالخوجة * والشاذلي الصدام * وتشير النجوم إلى أن صاحبها قد عاد إلى منصبه فيما بعد.

20 ـ وهذا ما تؤكده الروايات المتواترة في الأسرة [حديث أجري مع الشيخ علي النيفر (تونس في 18 ماي 1971)]. انظر أيضا المراسلة في وثائق وزارة العدل التونسيّة الملف 140.

21 ـ محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الاعلام (تونس : الدار التونسية للنشر، 1970) ،76 ـ 77. إلاّ أن ابن عاشور لا يذكر سبب هذا الخلاف.

22 ـ مراسلة الجنرال لوكلار إلى ميلي في 6 جوان 1896، وثائق الحكومة التونسية 2 ـ 15 ـ B

23 ـ حول حج السنوسي ومنفاه الاختياري في تلك الفترة ، انظر كتابه «الرحلة الحجازية» (مخطوط في طور الاعداد والترجمة من قبل سامي حنّا)

طبع ونشر بتونس تحقيق على الشنوفي في ثلاثة أجزاء (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1396 هـ / 1976 ـ 1398 ـ 1978). (المعرّبان)

24 ـ رغم أن المصلحين قبل1881 كانوا ينادون بالأخذ عن المؤسسات الغربية كوسيلة للنهوض بالبلاد ولتفادي التدخّل الأوروبي المباشر بالقضاء على مبرراته ، فإن معادي الاصلاح قد اتهموهم بأنهم مهدوا السبيل للاحتلال الفرنسي، ويميل بعض المؤرخين المعاصرين اليساريين إلى تبني نفس وجهة النظر هذه. انظر مثلا عبد اللّه العروي

L'histoire du Maghreb : Essai de synthèse (Paris : Maspero, 1970) p.293.

25 ـ بحث بدون تاريخ ولا عنوان كتبه الطاهر الأول النيفر (مخطوط لدى الطيب العنابي، سيدي بوسعيد).

26 ـ بالاضافة إلى محمد بيرم الخامس الذي هاجر في 1879 إلى اسطنبول ثم إلى القاهرة ومحمد السنوسي الذي غادر البلاد في الفترة ما بين 1881 و1883 ، نذكر العلماء التونسيين الذين هاجروا : المكي بن عزّوز الذي هاجر في حوالي 1889 إلى الآستانة ثم إلى المدينة، ومحمّد السماتي الذي ارتحل إلى طرابلس في 1893 ، واسماعيل الصفائحي الذي استقر بالاستانة في 1905 ، وصالح الشريف الذي هاجر في 1906 إلى الآستانة ثم إلى دمشق وفي 1914 هاجر محمد الخضر بن حسين إلى الآستانة ثم إلى القاهرة.

27 ـ انظر : Paul Leroy-Beaulieu, L'Algérie et la Tunisie (Paris Guillaume, 2ème-édition, 1987), p. 261

وانظر محمد الهادي فقوسة : Mohamed Hadi Fakoussa

" Le Fonctionnement du Protectorat en Tunisie après Paul Cambon".

رسالة جامعية في التاريخ قدّمت في كلية الآداب بجامعة باريس 1958 .

28 ـ في 1884 كتب كامبون إلى وزير الخارجية ما يلي : «... من الضروري الكف عن الأساليب التقليدية التي كلفت فرنسا ثمنا باهضا بالجزائر...الرأي العام يدين حكومة تعتمد ضم تونس وهو يطالب بإرساء نظام حماية وبالإبقاء على المؤسسات الأهلية » مراسلة كامبون إلى وزارة الخارجية في 9 أوت 1884، أرشيف وزارة الخارجية. كي دورسي باريس وسنشير إليها «بكي دورسي» في المناسبات التالية:

Quai d'Orsay, Paris "Tunisie : Affaires Politiques", vol 80.

29 ـ مراسلة كامبون إلى وزارة الخارجية في 25 ماي 1885.

Quai d'Orsay, " Correspondance politique : Tunis " , vol 85.

30 ـ مراسلة كامبون إلى وزارة الخارجية في 20 ماي 1882،

Quai d'Orsay , " Correspondance politique : Tunis ", vol 67.

31 ـ نفس المصدر السابق.

32 ـ انظر :

Arnold H.Green, " French' Islamic Policy in Tunisia, 1881 - 1918 : A Preliminary Inquiry", Revue d'Histoire Maghrébine , N = 3 (Janvier 1975), 5 17.

33 ـ مراسلة كامبون إلى وزارة الخارجيّة في 13 جانفي 1883،

Quai d'Orsay " Correspondance Politique : Tunis ", vol 71.

34 ـ مراسلة كامبون إلى وزير الخارجية في 2 جانفي 1885،

Quai d'Orsay " Correspondance Politique : Tunis" , vol 83.

35 ـ وردت ملاحظات كامبون بنصّها في رسالة من المقيم العام ماسيكو إلى وزير الخارجيّة في 23 أكتوبر 1891 :

Quai d'Orsay, " Tunisie, Culte Musulman" , vol II.

36 ـ انظر :

Maurice Bompard (ed), Législation de la Tunisie : Recueil des lois, règlements en vigueur dans la Régence de Tunis au 1er : décrets et janvier 1888 (Paris Leroux, 1888), p;146

وانظر أيضا :

Richard A.Macken " Louis Machuel and Educational Reform in Tunisia during the Early Years of the French Protectorate", revue d'Histoire Maghrébine, n. 3 (Janvier 1975), 45 - 55.

37 ـ ماشويل، مراسلة إلى: La Revue Pédagogique, II (1885) p. 46.

38 ـ انظر بومبار، المصدر المذكور ص. 146. وانظر المراسلة بين ماشويل والوزير الأول محمد العزيز بوعتّور، وثائق الحكومة التونسيّة : 3 - E-264

Maurice Caudel (ed), Supplément à la législation de la Tunisie de Maurice Bompard (Paris : Leroux,1986,), p.60.

39 ـ صدرت عقوبة صارمة عن السلطات الفرنسية والتونسية في أعلى مستوى ضد مؤدب في باجة كان قد هدد بطرد التلاميذ الذين يزاولون تعليمهم بالمدرسة الفرنسية العربيّة من كتّابه. انظر المراسلة في وثائق الحكومة التونسية في : 5 ـ 262 ـ E.

40 - La Dépêche Tunisienne, 4 Juillet 1890

41 ـ Honoré Pontois, Les Odeurs de Tunis (Paris : Savine, 1889), p. 333.

42 ـ انظر عن ماشويل : « تقرير مدير التعليم حول المدارس القرآنية بايالة تونس، مشروع بعث مدرسة ترشيح معلمين » بتاريخ 13 جويلية 1887، وثائق وزارة التربية القومية ، (AMEN) مجموعة وثائق تحت رقم M.J. 2 ومنقتبس استشهادات من نفس المصدر كلما لم يذكر المصدر المخالف.

43 ـ مذكرة من ماشويل في 21 أكتوبر 1900 بعنوان :

"Collège Sadiki : Note sur cet établissement et sur le parti qu'on pourrait en tirer ", AMEN, M. J. 2.

44 ـ مراسلة ماشويل إلى كامبون، في 13 جانفي 1886، وثائق الحكومة التّونسيّة : 1. 267 - E

45 ـ أمر عليّ بتاريخ 2 جانفي 1886 . الجريدة الرسمية التونسيّة، 14 جانفي 1886.

46 ـ ماشويل، مذكرة حول المدرسة الصادقيّة، مرّ ذكرها في الهامش رقم 43.

47 - مراسلة بومبار إلى ماشويل في 6 جوان 1886، وثائق الحكومة التونسية: 1 ـ 261 ـ E.

48 ـ تقرير بدون تاريخ من ماشويل بعنوان : " Enseignement Public pour les indigènes en Tunisie : Grande Mosquée ". Archives de la Résidence Générale de Tunis, Nantes, Carton 21 / A. (" Enseignement Arabe)

49 ـ مراسلة إلى نائب المقيم العام رينيو في 13 مارس 1885، وثائق الحكومة التونسية : 4 ـ 260 ـ E.

50 ـ مراسلة ماشويل إلى كامبون في 13 جانفي 1886، وثائق الحكومة التونسية : 1 ـ 267 ـ E .

51 ـ كان انتداب المدرسين يجرى بالمناظرة في حالة عدم اتفاق النظارة على مرشّح وحيد.

52 ـ مراسلة ماشويل إلى برنار روا في 7 نوفمبر 1 ـ 35 ـ D . (A.M.E.N).

53 ـ تقرير من ماشويل إلى شارليتي الذي خلفه في إدارة التعليم في 17 مارس 1908، 1. AMEN : M.J.

54 ـ انظر المشرف (ليون برشي) Al Muchrif, " La réforme de l'enseignement à la Grande Mosquée (Zitouna) de Tunis, " revue des Etudes Islamiques, 1930, Cahiers IV, 470 - 71.

55 ـ لقد فاز الطاهر الثاني النيفر مثلا في الحصول على رتبة مدرس من الطبقة الأولى في مناظرة أجريت عام 1908 ترشح إليها مع ثلاثة من الآفاقيين الذين اتهموا النظارة بالتحيز للنيفر لعلاقات القرابة بينه وبين النظارة. وفي 1910 فاز محمد العزيز جعيط ابن الوزير الأول يوسف جعيط في مناظرة يرى بعض الملاحظين أن شيخين منافسين له على الأقل كانا أجدر منه بذلك.

56 ـ مراسلة ماشويل إلى شارليتي في 17 مارس 1908، AMEN :.MJ1

57 ـ الجريدة الرسمية التونسية في 28 فيفري 1889.

58 ـ لقد تحولت المدرسة العصفورية مثلا إلى مدرسة ترشيح معلمين محتفظة بنفس التسمية بينما أصبحت مدرسة بير الحجار مدرسة للتكوين المهنى. انظر محمد بلخوجة، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد (تونس: المطبعة التونسية، 1939)، 171 ـ 216.

59 ـ مراسلة ماشويل إلى شارليتي في 17 مارس 1908، AMEN : MJ.1

60 ـ محمد النيفر : عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب (مجلدان، تونس : المطبعة التونسية، 1932) I، المقدمة.

61 ـ توجد كتابات عديدة في معظمها غير موضوعية ولا متخصصة تتعلق بالقوانين العقاريّة نذكر من أبرزها :

Paul Lesure, Du double régime foncier de la Tunisie (Tunis : Borrel, 1990); Théo Prat, Le procès du titre foncier tunisien (Paris : Pichon, 1910); Edouard

Sultan, Essai sur la politique foncière en Tunisie (Paris : Dalloz, 1930); Georges Soulmagnon, La loi tunisienne du 1er juillet 1885 sur la propriété immobilière et le régime des livres fonciers (Paris : Sirey,1933); Alain Coret, " L'évolution du régime foncier tunisien", revue Juridique et politique de l'Union Française, XI (1957), 294-332, et XII (1958), 93-140; et Jean Poncet, La colonisation et l'agriculture européennes en Tunisie depuis 1881 (Paris : Mouton, 1961).

62 ـ سولمانيون، المصدر المذكور ص 16. وراجع بونتوا المصدر المذكور، ص 165.

63 ـ بونتوا، المصدر المذكور 136، وقد أشار كامبون في تقرير له بتاريخ 8 ديسمبر 1884 إلى وزارة الخارجية حول « قضية سومانيو » إلى أن القضاة كانوا بحق قلقين لما أظهره السيد سومانيو من عجرفة ازاءهم.

Quai d'Orsay " Tunisie : Affaires Politiques", vol 82.

64 ـ صدرت نصوص هذه الدراسات بالجريدة الرسمية التونسيّة في عددها الصادر بتاريخ 27 ديسمبر 1883.

65 ـ وقد نص أيضا هذا الأمر على تعيين لويس ماشويل رئيس المتفقدين في إدارة الأوقاف. انظر الجريدة الرسمية التونسية بتاريخ 1 أوت 1884، ورزنامة النزهة الخيرية لعام 1303 هـ، ص 60.

66 ـ انظر : Régence de Tunis, La propriété foncière en Tunisie (Tunis: Borrel, 1886).

وراجع أيضا : Gouvernement Tunisien, " Avant -projet de loi foncière et rapport du Premier Ministre", Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence, I (1885) , 37 - 48.

67 ـ كان عمر بن الشيخ ومحمود بن محمود عالمين بينما كان المختار شويخة موظفا في الوزارة الأولى. وقد جرت العادة فيما بعد أن يكون أعضاء المجلس العقاري المختلط من العلماء وكان من بينهم : محمد السنوسي ومحمّد القصّار ومصطفى بلخوجة ومحمد بلخوجة وابراهيم المارغني ومحمد بن الطيب النّيفر والطاهر الثاني ابن عاشور.

68 ـ برات، المصدر المذكور ص 40. ويذكر كورى Coret أنه لم يسجل في سنة 1891 سوى 15 % من أراضي التونسيين وصارت هذه النسبة 39 % في 1900 ثم 46 % في 1910. كورى، المصدر المذكور.

69 ـ Journal des Débats, 29 Avril 1885. p. 29.

70 ـ بونتوا، المصدر المذكور، 178 ـ 79.

71 ـ مقابلة مع الشّيخ على النيفر (تونس في 6 ماي 1971).

72 ـ كتب محمد بن الطيب النيفر رسالة يستنجد فيها بالسلطان عبد الحميد الثاني [انظر على النيفر، ذيل عنوان الأريب، (مخطوط)، VI، 124 ـ 177]. ولا يوضح على النيفر فيما إذا وقع إرسال هذه الرسالة أم لا، لكنه يورد نصّها.

73 ـ ردّ الكتّاب التونسيون هذا التفسير الذي أورده السنوسي. انظر مثلا : محمد الفاضل ابن عاشور ، الحركة الأدبية والفكرية في تونس (القاهرة 1956) 43 ـ 44، وانظر منصف الشنوفي:

Les deux séjours de Muhammed Abduh en Tunisie et leur incidence sur le réformisme tunisien (6 décembre 1884 - 4 janvier 1885 et 9 - 24 Septembre 1903), " Les Cahiers de Tunisie, XVI (1968), 59 - 64.

وراجع محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الامام محمد عبده (القاهرة : مطبعة المنار، 1906 ـ 1907)، I، 283، وانظر ألبرت حوراني، فصل « جمعية » في الموسوعة الإسلامية. 428 ـ 29 (الطبعة الانجليزية).

74 ـ انظر : A Political die,Sayyid Jamàl ad-DineNIKKI R. K " al Afghàni " and Los Angeles : University of CalifornPress, 1972), p. Biography (227; et Homa Pakdaman, Djamal-ed-Din Assad dit Afghani (Paris : Maisonneuve et Larose, 1969), p. 103.

75 ـ أورد المنصف الشنوفي (المصدر المذكور 94 ـ 96) وهوما باكدامان (المصدر المذكور 103 ـ 105) ترجمتين لهذه الرسالة اعتمدتا بالأساس ترجمة فارسيّة موجودة بوثيقة تحت رقم 216 من مؤلف لإراج أبشار وأصغر مهدوي : وثائق غير منشورة تخص السيد جمال الدين الأفغاني (طهران : منشورات جامعة طهران، 1963)، ص 63. أمّا الترجمة المعتمدة هنا فهي عن النص الأصلي العربي الذي اكتشفه نيكي كيدي في مجموعة مكتبة المجلس بطهران.

76 ـ انظر : "A.Albert Kudsi-Zadeh, " "Aghfani and Freemassonry in Egypt Journal of the American Oriental Society, XCII (January 1972), 25-35.

77 ـ أفشار ومهدوي : المصدر المذكور، 60 ـ 67 الوثائق رقم 190 و 222،221.

78 _ « ونظرا للتاويل العقلاني والذرائعي الذي توخاه الأفغاني للاسلام فقد بات اصطدامه بالمحافظين أمرا محتوما، وكان يعتقد أن تقليدهم الأعمى ونفورهم من العلوم الحديثة مسؤولان إلى حدّ بعيد عن تقهقر الأمّة. و يرى أن الخمول الفكري والبؤس الثقافي بل حتى الجهل صارت من مكوناتهم الأساسيّة» A.A.Kudsi-Zadeh; " Islamic Reform in Egypt : Some "observations on the Role of Afghani,"Muslim World, LXI (Janunay 1971),

79 _ رسالة مؤرخة في 24 ديسمبر 1884 من عبده إلى الأفغاني ورد ذكرها في الهامش 75.

80 _ كامبون إلى وزارة الخارجية، في 10 أفريل 1895،

Quai d'Orsay , " Tunisie : Culte Musulman" Vol II.

81 _ انظر بالخصوص ابن عاشور، الحركة الفكرية والأدبية، ص 44 والشنوفي، المصدر السابق 66 _ 67.

82 _ إن المصدر المفصل الوحيد تقريبا المفيض بالمعلومات حول أحداث 1885 هو شهادة عيان من السنوسي في كتابه خلاصة النازلة التونسية ، تونس، الدار التونسية للنشر، تحقيق محمد الصادق بسيّس 1396 هـ / 1976.

83 _ انظر الجريدة الرّسمية التونسيّة الصادرة بتاريخ 17 نوفمبر 1884، وانظر Joseph Va

(Tunis : Rapide, 1904) , 67 - 68.

84 _ السنوسي، خلاصة النازلة التونسية.

85 _ كامبون إلى وزارة الخارجيّة في 13 أفريل 1885،

Quai d'Orsay " Tunisie : Affaires Politiques, "vol 84.

86 _ بومبار إلى وزارة الخارجية، في 4 ماي 1885

Quai d'Orsay "Tunisie : Affaires Politiques", vol 185

87 _ كامبون إلى وزارة الخارجية في 25 ماي 1885 المصدر السابق. ومن بين الذين ذكروا أحداث 1885 غيره : كاز ماجور، المصدر المذكور ص 39، وبونتوا، المصدر المذكور 278 _ 304.

88 _ يشير إليها الشنوفي، المصدر المذكور ص 66 بأنّها « أوّل حركة وطنيّة ».

89 _ العلماء الذين وقّعوا على اللائحة المرفوعة للباي هم : علي بلحسن وأحمد بن مراد وحسن ابن بلقاضي ومحمد بن شعبان. أما الذين وقّعوا على الرسالة المرفوعة إلى الوزير الأول فهم : حمودة محسن ومحمد النجار وسالم بوحاجب وأحمد الورتتاني والصادق الشاهد ومحمد الأكبر بن الخوجة ومحمد السلامي بيرم وأحمد بن مراد البناني والطاهر جعفر ومصطفى بن الخوجة ومصطفى بن خليل وحسن بلقاضي ومحمد بن محمود ومحمد بن يوسف ومحمد جعيط واسماعيل الصفائحي وصالح قايجي ومصطفى بوخريص ومحمد بن عثمان البارودي وصالح عبّاس وعلي بن الحاج ومحمد بن أحمد البارودي والشاذلي بن القاضي والصادق بن القاضي.

90 - Henri de Montéty " Vieilles familles et nouvelle élite en Tunisie", _ Documents sur l'Evolution du Monde musulman, fascicule n 3 (8 Aout 1940), p.7

91 _ انظر :

Stephen and Nandy Ronard, Concise Encyclopedia of Arabic civilization. Vol II : the Arab West (Amsterdam, 1966), 260 -61.

92 _ ابن عاشور، الحركة، ص 45

93 _ مراسلة من السنوسي إلى بومبارت في 13 رمضان 1302، وثائق الحكومة التونسية _ سلسلة بعنوان :

" Dossiers de l'ancien personnel" , N 31.

94 _ محمد الفاضل بن عاشور، « الشيخ محمد السنوسى» المجلة الزيتونية، 10 عدد 3 (1955)، ص . 148.

95 _ مراسلة من ميلي إلى وزير الخارجية بتاريخ 17 جويلية 1895،

Quai d'Orsay, " Tunisie : Culte Musulman"Vol II

96 _ انظر مراسلة من بسيّس (من جدّة) إلى المقيم العام غير مؤرّخة ولكنها في عام 1319،

Quai d'Orsay, " Tunisie : Culte Musulman", vol. III.

الفصل السادس

العُلماء ومرحلة التعاون الإصلاحي

1890 - 1907

عندما عرّف جورج أورويل الحاضر بأنّه مفتاح الماضي كان يعني ضمنيًا أن التاريخ مثله مثل حدود البلاد أو السلطة السياسيّة عرضة بصورة منتظمة للتنازع بين أطراف متنافسة. ومن البديهي أن مثل هذا التنافس يحتد أكثر في ظروف ما، مثلا عندما تصطدم القوّة الامبريالية المعتدة بذاتها بالنّخوة الوطنية الفتية ويتّجه كلا الطرفين إلى انتقاء ما يناسبه من تأويل الماضي يدعم به سياسته الراهنة أو أطماحه في المستقبل(1). ويمكن التعبير عن فكرة سنتيانا في هذا الموضوع بلغة أخرى بالقول إن الطرفين يشتركان في هدف واحد وهو الغلبة قبل الحقيقة. ومن المظاهر التى تتخذها هذه الظاهرة لجوء الطرفين إلى الاختزال النظري. وهذا يعني أن المستعمِرين والمستعمَرين ينسحب كلاهما إلى معسكره الخاص تهيؤا للقطيعة النهائيّة واستعدادا للفترة المقبلة وهي فترة خصومات صحفية وأكاديمية. فالاطراف المتصارعة فعليا أو عاطفيا تنزع إلى تصنيف الناس إلى جماعتنا وجماعتهم. وبصورة عامّة فإن « جماعتهم» تنسب إليها أسوأ الدوافع والنعوت بالإضافة إلى تصنيفهم في كتلة موحّدة لا تتخللها فوارق اديولوجية أو ثقافية جوهرية. وهكذا نرى من جانب بعض الكتاب الأوروبيين ذوي الاطلاع المحدود على المصادر العربيّة

والتي لا يقدرونها حق قدرها أنّهم رسموا صورة ثابتة عن المسلمين كقوم متعصبين غير متمدنين، وهو ضرب من الحيف وقع الاعتراف به وادانته (2) ونجد من جانب آخر بعض الكتّاب القوميين العرب يذهبون إلى اختزال جميع الأوروبيين فـي صنف واحـد هو صنف « أو الامبرياليين ».

ويمثل هذا الاختزال المسألة الرئيسيّة التي ينبغي تجاوزها لصياغة هذا الفصل حيث أنه يفترض قيام تحالف للاصلاح أو « المشاركة » (3) بين الليبراليين الفرنسيين والمعتدلين التّونسيين في الفترة الفاصلة بين 1890 و1907. مع العلم أن دعاةالامبريالية من الفرنسيين لا يقرّون بوجود تونسيين معتدلين حقا، وكذلك ينكر بعض التونسيين امكانية وجود فرنسيين ليبراليين حقا. ولا شك أن دعاة الاستعمار واللّيبراليين الفرنسيين يشتركون في السعي لتركيز النفوذ الفرنسي بتونس وضمان بقائه، إلاّ أنهم يختلفون فيما يتعلق بالشكل الأمثل الذى تكون عليه السلطة الفرنسية. (كان المستعمرون يطالبون بالالحاق أو « الحكم المباشر » ممّا يؤدي إلى وجود نظام ميز عنصري ضد السّكان الأصليين. وكان الليّبراليون يفضلون أسلوب الحماية بالحفاظ على مظاهر « السيادة الداخلية » التونسية). كما كانوا يختلفون حول الوسائل المستعملة لتعزيز سلطة فرنسا. (كان يكفي المستعمرين الاعتماد على قوّة السلطة بينما كان الليّبراليون يسعون إلى توفير قاعدة من المساندة الأهلية بواسطة « سياسة المشاركة »). فكما نرى في الغرب من يجانس بين الاشتراكيين والشيوعيين وينظر إلى اليسار انطلاقا من أحكام سياسة مسبقة،كذلك كان الكتاب الذين لا يقدرون الفوارق بين المستعمرين والليّبراليين بهدف تصوير خلافات هؤلاء على أنها تافهة أو مصطنعة. وكذلك كان الوطنيون التونسيون يرفضون الاقرار بأن بعض الشخصيات الوطنية مثل البشير صفر قد تعاونوا تعاونا كاملا وعن اختيار مع نظام الحماية ويفضلون الاعتقاد بأن حالة المقاومة البارزة في الثمانينات قد استمرت وتعاظمت حتى بلغت أوجها مع الاستقلال. ونحن لا نهدف في

هذا الفصل إلى إبراز النزاعات داخل الفرنسيين أوالتونسيين أو التحالفات بينهم، ومع ذلك سندرس في الصفحات التالية مواقف العلماء ونشاطهم في سياق هذه التكتلات والتجمعات التي وجدت بالفعل.

سياسة روني ميلي الاسلامية

انتهت مدّة المقيم العام بول كامبون في نوفمبر 1886، وسار خلفاؤه بعده لتحقيق نفس الأهداف (تركيز قدم فرنسا بتونس وإدخال إصلاحات ذات طابع فرنسي)، لكنهم لم يكونوا أبدا يشاطرونه فرضياته وخططه إزاء الاسلام. فقد تخلى مثلا ماسيكو وروفيي وميلي تدريجيا عن اهتمام كامبون المفرط بالطرق الصوفية، وصار ينظر إلى القادرية والرحمانية في 1890 كأطراف خاملة سياسيّا بتونس. وحتى السنوسيّة فقد فقدت خطورتها في نظر الفرنسيين مع 1896 (4)، كما أدرك الفرنسيون في نفس الوقت أن التيجانية بتونس ليست خاضعة حقا للزاوية الأم بالجزائر ولا توفر أي دعم جدّي لنظام الحماية. وهناك دلائل على أن الفـرنسيين كـانوا في فتـرة ما ينوون إقامة علاقات مع بعض الطرق الأخرى. ففي 1896 كتب الكاتب العام برنار روا إلي روني ميلي يذكّره بالدّور المهم الذي أداه شيخ القادريّة قدّور الميزوني في استسلام الكاف للجيوش الفرنسية في 1881 مضيفا : «وقد اقتدى به كل مقدمي القادرية بتونس » (5). دعا روا إلى إعفاء بعض شيوخ الزاوية وأقاربهم من الضرائب تشجيعا لهم على مساندة سلطة الحماية. ونظم ميلي مسحا ميدانيا لمعرفة النفوذ السياسي للطرق المحليّة(6). ولم يقع رسم سياسة خاصة بالطرق في تونس لأنّ السياسيين الفرنسيين بالايالة خلصوا إلى أن الطرق الدينية في جملتها لا تستحق إلا عناية محدودة.

وتبين لخلفاء كامبون أن تونس على خلاف الجزائر تتشكل بصورة رئيسية من مجتمع مستقر إن لم يكن حضريا وأنّه، « في الوقت الذي تعد فيه الجزائر عددا محدودا من المسلمين السنّيين الحقيقيين، يسود في تونس الاسلام الرسمي السني » (7) ولذلك قامت الخطط الاستعمارية في

الجزائر على أساس تهدئة الزعماء الدينيين للقبائل وكسب ودّهم في حين رأى الحكام الفرنسيون بتونس أن الاعتناء بالمتحدثين باسم الجماعات الدينيّة وكسبهم لصالحهم أجدى لهم.

وانصبّ الجزء الأكبر من جهود خلفاء كامبون على استمالة ممثلي العناصر المعتدلة أو التقدّمية. ويبدو أنهم قد أعجبوا في هذا الصدد بالحركة الاصلاحيّة قبل الحماية. وقد كان جوستان ماسيكو وروني ميلي بصورة خاصة ليبراليين نشيطين، يساندان حركة التحديث الاسلامي في تونس بنفس الدرجة التي يستغلاّنها لأغراض الحماية. وقد سعيا في التسعينات إلى بعث حلقة من المتطوّرين الذين نالوا تعليما فرنسيّا ساندوا لفترة المجهود الفرنسي بتونس انطلاقا من آرائهم المستنيرة بشأن قدرة الإسلام على تمثّل القيم والمؤسسات الأوروبيّة العصريّة.

الحاضرة والخلدونية

بعد نشر كتاب محمد السنوسي في القانون العقاري في 1887، كان صدور جريدة «الحاضرة» في 1888 أوّل مؤشّر ذي دلالة على أنّ المثقفين التونسيين قد تخلوا عن موقف المقاومة الأدبيّة نحو موقف الاصلاح بالتعاون مع الفرنسيين. وقد أسّس هذه الصحيفة عدد من الشبّان الذين تلقوا تعليما فرنسيّا أغلبهم من خريجي الصادقيّة، وكانوا يشغلون حينئذ خطط مترجمين في ديوان الكاتب العام[8]. ورغم أن مؤسّسي «الحاضرة» لم يكن من بينهم عالم واحد فلم يتوان الشيخان سالم بوحاجب ومحمد السنوسي عن المساهمة فيها مساهمة تذكر بتحرير المقالات والافتتاحيات. وكان لعدد من المؤسسين أمثال البشير صفر وأحمد سقّاط وخليل بوحاجب ومحمد بن البشير بن الخوجة علاقات قربى حميمة بالعلماء. إلاّ أن علاقة الصحيفة ذاتها بالأوساط التونسيّة التقليدية مثل جامع الزيتونة كانت دون العلاقة التي بين الصحيفة وإدارة الحماية، تلك الادارة الواقعة تحت هيمنة رجال ينتمون إلى الجمهورية الثالثة ذوي توجّه ليبرالي وأنصار « لسياسة المشاركة».

والواقع أن «الحاضرة» قد قيل عنها إنها « من إنتاج الإقامة العامّة»[9] لأنّها كانت تطبع بمطبعة الحكومة الرسمية وتتلقى مساعدة من الإدارة. وقد كتب الكاتب العام برنار روا في 11 ديسمبر 1897 لوزارة الخارجيّة محتجّا على خطر توزيع الجريدة في الجزائر :

تتلقى «الحاضرة» مساعدة بأمر من الاقامة العامّة. وهي تطبع في مطبعتنا الرسميّة، ونستخدمها لتحضير الرأي العام لقبول إصلاحاتنا، ولها تأثير على جمهور السكان الأصليين. إنّ محرّريها مسلمون مخلصون وهم في نفس الوقت يؤيدون المؤسسات الراهنة بتونس »[10].

كانت «الحاضرة» إذن بالاضافة إلى دورها كناطق بلسان الاصلاحيين التونسيين، تخدم أغراض المسؤولين الفرنسيين إلى حدّ ما، وهذا يعني أنها بصورة عامّة[11]، كانت قوّة معدّلة لصالح الادارة في مقابل المستعمرين الفرنسيين أنصار الضم من جهة والمسلمين التقليديين الناهضين للاصلاحات من جهة أخرى. ولمكافحة آراء هؤلاء الأخيرين نشرت «الحاضرة» مقالات عدّة حول التعليم العصري فجاء مثلا فى مقدّمة مقال حول تعليم النساء :« إنّ عددا من أبناء ديننا يعتقدون أنّه ينبغى أن تجهل نساؤنا كل شيء. إنّهم مخطئون ويجب أن تكون المسلمة متعلمة ». إلاّ أن الاصلاحيين قد حرصوا على أن لا يتجاوزوا الحدود في هذه المسألة كما في غيرها من المسائل، فقد ورد فى نفس المقال المذكور أعلاه الذى صدر فى 10 سبتمبر 1889 « إننا لا ننصح أبدا بإرسال البنات إلى المدرسة، إلاّ أننا نقترح تلقينهنّ تعليما يتماشى مع مبادىء الاسلام بشأن منع النساء من الاتصالات العموميّة ». ويرجّح أن صاحب المقال كان محمد السنوسي الذى كتب في 1888_1889 رسالة في أربعين صفحة حول موضوع النساء المسلمات، تبنى فيها نفس الموقف المعتدل، وقد ترجمت هذه الرسالة فيما بعد إلى الفرنسية ونشرت تحت عنوان :

Epanouissement de la fleur ou étude sur la femme dans l'Islam. (Tunis : Rapide, 1897).

وقد تضمنّت هذه الصحيفة الاصلاحيّة مقالات مماثلة في عدّة مواضيع منها التقنيات الزراعيّة الجديدة وملاءمة الاسلام للتقدّم العلمي. غير أن انتقاد الصوفيّة المتكرر عن طريق التنديد بالبدع كما ذكرنا في الفصل الثانى كان أمرا استثنائيا. كما ناضلت «الحاضرة» ضدّ أهمّ منتقدي الحماية من الفرنسيين وهم الرأسماليون الاستعماريون (Colons capitalistes) والمضاربون على العقارات. ولم تكن المقالات الصادرة في «الحاضرة» كتلك التى تطالب باحترام الفرنسيين للجامع الأعظم الصادرة فى 20 جوان 1893 واحترام الشعائر والقضاء الاسلاميين في 27 نوفمبر 1894 واحترام الأوقاف في 11 ديسمبر 1894، لم تكن في الواقع موجّهة ضد الادارة نفسها بل ضد منتقديها من اليمين أمثال فكتور دي كارنيار رئيس تحرير جريدة « تونس الفرنسية ».

كانت الجمعية الخلدونية مؤسسة أخرى إن لم تكن ناجمة لتحالف بين الليّبراليين الفرنسيين والاصلاحيين التونسيين فهي على علاقة به، وهي جمعيّة تعليمية بعثت في 1886 . وكانت على عكس أسطورة منتشرة (12)، مثل «الحاضرة»، من إنشاء رجال الحماية وتتلقّى الدّعم منهم. وهناك رواية ترجع الفضل في تشكيل جمعيّة لنشر الأفكار العصرية بين الأهالي (13) إلى المقدّم روبيى Rebillet وهو من مستشاري المقيم العام ميلي، إلاّ أن لويس ماشويل ادّعى أنه صاحب الفضل فى ذلك :

« كان مسيو ميلي ينوي بعث « تونس الفتاة » على غرار « تركيا الفتاة» وكان من الضروري تشكيل جمعية لتنسيق الشبان التونسيين، ولقد ترأست الاجتماعات وأدرت النقاشات وقمت بوضع القانون الداخلي واقترحت أن يسند للجمعية اسم مؤرخ ولد في تونس، وهكذا انشئت الخلدونيّة. وفي خطبي وأحاديثي مع تلاميذ الصادقية (لأن كل هؤلاء الشبّان كانوا قد درسوا فى مدارسنا)، لم أفتأ أحثّهم على الاتحاد والوفاق والحكمة، وحذرتهم من الجنوح إلى التورط في السياسة ونبهتهم بألاّ يفصلوا البتة بين قضيّتهم وقضيّة فرنسا » (14).

كان للمصلحين التّونسيين أسباب إضافيّة للتعاون مع الادارة في مشروع من نوع الخلدونيّة، ومن أهمّ هذه الأسباب كما أوجزها الفاضل ابن عاشور : أوّلا، تنفيذ خطّة الشيخ محمود قبادو باعادة إدخال العلوم الكونيّة في الثقافة الاسلاميّة، وثانيا، مساعدة المقيم العام روني ميلي الليبرالي المتعاطف مع التونسيين وتشجيعه على الوقوف في وجه ضغط المستعمرين الذين لا يهتمون في شيء بحاجات السكان المسلمين(15).وسعيا وراء الهدف التعليمي، نظّمت الخلدونية محاضرات عامّة ودروسا ليلية بالعربيّة إذ أنها كانت تعنى بالسّكان الناطقين بالعربيّة، وكانت في الواقع وكما تصورها مؤسسوها ملحقا غير رسمي بالجامع الأعظم، من خلالها يتمكن الطلاب الزيتونيون من تعلّم مواد عصرية تضاف إلى برنامجهم الديني الصرف. (ومن بين أشهر طلاب الزيتونة الذين استفادوا من الخلدونيّة نذكر : عبد العزيز الثعالبي وأبو القاسم الشابى والطاهر الحدّاد)، وهذا هو السبب الذى جعل العلماءالتقليديين ـ أو المحافظين الرجعيين ـ حسب قول الشاذلي خير اللّه ـ يعارضون الخلدونيّة باعتبارها تهدد صلاحيات الجامع الأعظم في ميدان التعليم (16).

وبما أنّ العاملين في الخلدونيّة هم في أغلبيتهم من أسرة «الحاضرة» فقد هيمن خريجو الصادقيّة على إدارتها ومناصب التدريس فيها. وفي أوّل عدد من الرزنامة الخيرية ذكرت فيه الخلدونيّة لعام 1316 هـ، وردت قائمة تضمنت اسم رئيسها البشير صفر وأعضاء مجلس الادارة وهم : محمد بن الخوجة ومحمد المعتمري وعلي بوشوشة ومحمد رضوان والعزيز الحيّوني وخليل بوحاجب ومحمد الأصرم وعلي بن أحمد وخير اللّه بن مصطفى ومصطفي دنقزلي والعربي العنابي. وفي 23 نوفمبر 1897، أوردت «الحاضرة» قائمة بمدرّسي الخلدونيّة والمواد المدروسة وهم : محمد القروي (حفظ الصحة)، محمد رضوان (الهندسة ومسح الأراضى)، البشير دنقزلي (الطبّ)، البشير صفر (الجغرافيا والتاريخ والحساب)محمد بن الخوجة

(المحاسبة) خليل بوحاجب (التشريع التونسي) خيرالله بن مصطفي (القانون العقاري التونسي) مصطفى الدنقزلي (اللغة الفرنسيّة).

عمل بعض العلماء في الخلدونيّة، فكان الشيخ محمد رضوان من أوائل أعضاء مجلس الادارة والتدريس، وانضم الشيخان محمد النخلي وعلي الشنوفي فيما بعد إلى سلك المدرّسين لتعليم اللّغة العربية . بالإضافة إلى ما تقدّم، كانت لعالمين آخرين مساهمة مهمّة في حفل افتتاح الجمعية الذي أقيم في ديسمبر 1896. فعلى إثر الخطاب الرئيسي الذي ألقاه الرئيس الأوّل للجمعية (محمّد القروى) أدلى شيخ الاسلام أحمد كريّم الذى يجلس في منصة الشرف إلى جانب روني ميلي ببيان موجز : « بعد أن شرح سيادتكم (المقصود بالخطاب القروي) مرامي جمعيتكم، وبما أنها أهداف مفيدة فان روح الشرف تملي علي أن أزكيها، لأنّ فيها نفعا للبلاد والمؤمنين...»(17) ثم ألقى الشيخ سالم بوحاجب المحاضرة الافتتاحية، في تفسير الآية القرآنية من سورة البقرة « وعلم آدم الأسماء كلها» (II، 29). أكد بوحاجب أن اللّه يكافئ نيل المعرفة الدنيويّة والدينية على قدر سواء، وأن حالة التأخر التي يشتكي منها المسلمون في هذا العصر تؤول إلى إهمال الرياضيات وجهل العلوم الطبيعية وعلوم المجتمع (18).

علاقة العلماء بالإصلاحات الفرنسية - التونسية

إن مساندة عدّة علماء للحاضرة والخلدونية والمساهمة في أنشطتهما جعلتا بعض المؤلفين يتكلمون عن تحالف بين الصادقيين والزيتونيين (19)، لكن علينا أن نأخذ هذا الرأي بشيء من التحفظ. والحقيقة هو أن أقليّة من العلماء المتفتحين ساهموا في حركة إحياء الاصلاح التى تزعمها البشيرصفر الملقب بأبي النهضة الثانية (على أساس أن خيرالدّين هو أبو النهضة الأولى). ولكن ما حصل لم يكن تحالفا تونسيا خالصا وليس للدّفاع عن القيم الوطنية في مواجهة إدارة الحماية، كما ذهب إلى ذلك بعضهم، بل إن التحالف الرئيسي والأكثر أهمية كان في تلك الفترة قائما

بين التونسيين التقدّميين وبين الادارة ذاتها. وكان استعداد بعض العلماء للتعاون مع الصادقيين المتعلمين تعليما فرنسيا يعكس إلي حدّ ما استعدادهم للتعاون مع حلفاء الصادقيين وهم الليبراليون الفرنسيون. ويبدو أن التونسيين من خريجي المدارس الفرنسية وكذلك بعض العلماء كانوا يرون أن خلاص البلاد التونسية معلق إلى حدّ ما على تعاونهم مع الفرنسيين، وأن ذلك الهدف يبرر لهم هذا الموقف. والواقع أن عددا من العلماء التقدميين والانتهازيين سواسية كانوا قد أجروا اتصالات مع نظام الحماية لا تدخل ضمن حركة البشير صفر إلاّ في حدود غير مباشرة.

وهكذا فإنّ عددا من العلماء سواء اعتقدوا أنهم لا يتعاونون إلا مع زعماء تونسيين آخرين (مثل الوزير الأول (20) أو البشير صفر) أو لم يعتقدوا، كانوا عمليا يساهمون في إضفاء الشرعية على السياسة الفرنسية بتونس بالمشاركة في المؤسسات الاصلاحية أو التي ترعاها الحماية. وقامت اتصالاتهم بالنظام في البداية عن طريق الهياكل التي بعثها خيرالدّين واستحوذ عليها الفرنسيون لاحقا. فكان ديوان التعليم العمومي على سبيل المثال ـ الذي ترأسه الجنرال حسين في الأول ثم لويس ماشويل بعد 1883 ـ يضم عددا من الموظفين التونسيين، وقد سميّ فيه الشيخ محمّد القرطبي متفقدا للدروس العربية ثم خلفه في 1894 الشيخ محمود بن محمود. وبما أن المدرسة الصادقية كانت تحت السلطة المباشرة لماشويل، فإن العلماء الذين درّسوا بها بعد 1883 كانوا مضطرين إلى أن تكون بينهم وبين المسؤولين الفرنسيين علاقة إدارية على الأقل (21). ومن بين الذين كانت لهم علاقة وثيقة بمدير التعليم العمومي من نواب المتفقدين بجامع الزيتونة نذكر عمر ابن الشيخ ومحمد القرطبي ومحمود بن محمود. أما مطبعة الحكومة التي أعاد خيرالدين تنظيمها فقد عمل بها ثلاثة علماء على الأقل خلال الفترة 1883 ـ 1906، وهم البشير التواتي ومحمد النخلي وعلي الشنوفي. وكذلك كان موظفو إدارة الأوقاف يعملون في مؤسسة بعثها خيرالدين وصارت بعد ذلك تحت النفوذ الفرنسي إلى حدّ ما (22).

وكانت اتصالات بعض العلماء الآخرين تجري داخل مؤسسات بعثتها الفرنسيون علاوة على كونهم يشرفون عليها. فعلى سبيل المثال كان الشيوخ الصادق بن القاضي والطاهر جعفر والصادق المحرزي واسماعيل الصفائحي أعضاء بمجلس ادارة الصادقية الذي يترأسه ماشويل وكذلك كان محمد المناني وأحمد جمال الدين واسماعيل الصفائحي وصالح الشاهد أعضاء بمجلس المدارس الواقع هو أيضا تحت سلطة ماشويل. ودرّس حسين بن الخوجة ومحمّد القرطبي في المدرسة العلوية كما درس الصادق صفر وابراهيم المارغني وصالح الشاهد والطاهر بطّيخ في المدرسة العصفورية التي تولى إدارتها في البداية اسماعيل الصفائحي ثم صالح القائجي بعد 1898 تحت مراقبة ماشويل. وكذلك كان القضاة في المحكمة العقارية المختلطة على صلة وثيقة بحكم العمل مع المسؤولين الفرنسيين، وكان من بين العلماء الذين عملوا بتلك المحكمة في خطة القضاء بين 1887 و 1006 : عمر ابن الشيخ ومحمود بن محمود ومحمد القصّار. وأخيرا يسجّل أن سلطات الحماية كانت قد ساعدت بعض الزعماء الدينيين على القيام برحلات لفرنسا. فزار محمد السنوسي معرض باريس سنة 1889، وزار الشيخان محمود بن محمود ومحمّد بن يوسف معرض باريس لسنة 1897 وشاركا بنفس المناسبة في « مؤتمر المستشرقين » بصفتهما عضوين في الوفد الرسمي التّونسي [23].

وهنا يعترضنا مشكل شبيه بالذي اعترضنا عند الكلام عن دوافع العلماء الذين ساندوا خيرالدين، يتمثّل في تفسير مغزى الأسباب المعقولة وراء مساهمة الزعماء الدينيين في الاصلاحات التي قامت بها الحكومة. ويبدو أن شغل بعض المناصب ليس مؤشرا أكيدا في حدّ ذاته على تقدمية العلماء أو ميلهم للتعاون مع الحماية، فإن المدرسين بالصادقيّة مدة 1883 ـ 1906 كانوا مثلهم مثل أغلبيّة العلماء الذين زاولوا التدريس بها قبل الاحتلال ليسوا على صلة بالمؤسسات الاصلاحيّة الأخرى، كذلك فإن المدرسين

بالمدرسة العصفورية لم يمتهنوا خططا أخرى. سوى التعليم بالزيتونة، مما سمح لعالم تقليدي مثل صالح الشريف بالتدريس بالعصفورية دون أن تكون له علاقة بمؤسسات محل شبهة ما. ويبدو أن هذه الحالة تنطبق أيضا على الوضع بجمعيّة الأوقاف التي ضمت من بين الوكلاء بها علماء محافظين مثل محمد النّجار ومحمد بن مصطفى محسن.

ومع ذلك فإن التعاون الوثيق مع لويس ماشويل أو المشاركة في مؤسسات من نوع المحكمة العقارية المختلطة والخلدونية يمكن اعتبارها مؤشرين على درجة من الاستعداد لمساندة المشاريع الاصلاحيّة التي ترعاها الحكومة. وقد رأينا أن العلماء الذين انخرطوا في هذا النوع من العلاقات ـ خاصة الذين ساهموا مع الإدارة في نشاطين أو أكثر ـ هم علماء تقدميون أو قابلون للتّعاون، وقد أدرجنا قائمة بأسمائهم في الجدول 8 [24]. وليس من الواضح تحديد دوافع العلماء أهي النظرة الاصلاحية كما يبدو لدى سالم بوحاجب أم هي الانتهازية كما هو الأرجح لدى محمد القرطبي. وتوجد مسألة أكثر جوهرية وهي معرفة ما إذا كانت نزعة التعاون مرتبطة بالدينامية الاجتماعية لفئة العلماء وإلى أيّ حدّ؟

فمن بين الشيوخ الثمانية عشر الذين وردت أسماؤهم بالجدول يوجد عشرة مالكيون من بينهم خمسة ليسوا من مواليد تونس العاصمة وثلاثة من جملة خمسة مولودين بتونس ينتمون إلى آباء يحتلون المواقع الدنيا في الفئة الدينية وواحد فقط من المالكيين، وهو صالح الشاهد، كان ابن عالم، غير أنّ أسرة الشاهد ليست فى مقام أسرتي النيفر أو الشريف مثلا. يضاف إلى ذلك أن صالح الشاهد مثله مثل التونسي المالكي الآخر الطاهر بطيخ ابن مزارع وصاحب عقار قد ورد اسمه في آخر القائمة. وبالمقابل فإن ستة آفاقيين مع ثلاثة حنفيين من مواليد تونس يتصدرون القائمة. الآفاقيون الستة مع علي بن الحاج الذى ورد اسمه في الجزء الأسفل من القائمة يمثّلون نسبة 64 % من العلماء الآفاقيين الأحد عشر الذين كانوا بتونس العاصمة

خلال الفترة 1890 ـ 1906 .وهذه صورة تشبه إلى حدّ بعيد صورة العلماء الذين ساندوا خيرالدين. وهكذا يبدو أنه خلال الفترة 1883 ـ 1906 استمرت الدينامية الاجتماعية التي وجدت أثناء السبعينات أي أن الشيوخ الآفاقيين كانوا يبحثون عن موارد رزق إضافية في الإدارة بحكم حرمانهم من مناصب إضافية في القضاء أو التدريس الواقعة تحت هيمنة الأسر التونسية الحضرية، وفي نفس الوقت كان الشيوخ الحنفيون بحكم أصلهم الاثني مرتبطين بادارة البايات. وبالنتيجة يمكن القول بأنه في القرن التاسع عشر وحتى 1906 على الأقل، كان العلماء المالكيون الآفاقيون والعلماء الحنفيون من أبناء الحاضرة أكثر استعدادا من العلماء المالكيّين المولودين بمدينة تونس للتعاون مع أي سلطة سياسية سواء كانت من المصلحين المسلمين أو الحماية الأجنبية.

وتجدر الملاحظة إلى نقطتين تتعلقان بالنتائج التى استخلصناها سابقا. أوّلا إذا قارنا الجدول 8 بالجدول 7 فإننا نلاحظ اختلافا بيّنا يخصّ الأصل الاجتماعي للشيوخ الحنفيين. فقد كان المؤيدون الحنفيون لخيرالدين يمثلون أكبر الأسر باستثناء مصطفى رضوان الذى كان مع محمد القرطبي حنفيا آفاقيا وهو أمر نادر. أما الفترة الممتدة من 1880 إلي 1906 فلم يكن من بين العلماء المتعاونين مع الاصلاحات عالم واحد من أسرة بيرم أو ابن الخوجة. وكان الحنفيون القابلون للتعاون مع إدارة الحماية مثل زملائهم المالكيين لا ينتمون بصورة عامة إلى الأسر الكبرى. ويجوز لنا الاستنتاج بأن ولاء الأسر الحنفية للادارة قد ضعف بعد الاحتلال الفرنسي وربما كان ذلك يعود إلى ضعف سلطة الباي نفسه. ويبدو أن أبناء العائلات الحنفية الكبرى انضموا إلى زملائهم المالكيين بعد الحماية لمناهضة الادارة، فقد كان الشيوخ المتعاونون مع الاصلاحات من حديثي النعمة، وهم لا يتبؤون مقاما مركزيا في سلك العلماء. وعليه يجب لمعرفة المتعاونين مع الاصلاحات التشديد على أهمية الحراك الاجتماعي لتفسير مواقف العلماء التونسيين الحنفيين والمالكيين المتعاونين مع سياسة الاصلاح بعد 1881.

الملاحظة الثانية وهي مرتبطة بالأولى ومؤداها أن الفرنسيين وقد صاروا بعد 1881 يؤثّرون في توزيع المناصب حتى بالنسبة للفئة الدينية. وهذا يعني أنهم كانوا يسعون لترقية الشيوخ الاصلاحيين أو المتعاونيين معهم ووضعهم في أرفع المناصب. فلما كان محمد جعيط مثلا المرشّح الوحيد في عام 1892 لخطة مدرس مالكي من الطبقة الأولى أرسل الكاتب العام في شأنه المذكّرة التالية لماشويل : « الرجاء من جنابكم مدي بالمعلومات المتوفّرة لديكم حول سيرته السابقة وخاصة موقفه من إدارة الحماية» فردّ عليه ماشويل بقوله : « لم يسجّل لدينا أنه كان فى يوم ما معاديا لسلطتنا، بل إني أعتقد على العكس أنه رغم طابعه المفرط في التحفظ يمكن له أن يصبح مساعدا لنا عند الاقتضاء». [25] وقد ذكرنا في الفصل السابق مساعي ماشويل في تسمية تابعه محمد القرطبي في خطة نائب متفقد للتعليم بجامع الزيتونة، وكتب ماشويل فيما بعد مشيرا إلى القرطبي :

« وقد تم تعويض هذا النائب فيما بعد بناء على الاقتراح الذي قدّمته بالشيخ محمود بن محمود وهو الآن قاض حنفيّ. وكتب إليّ النائب الآخر سي عمر بن الشيخ وهو من أقدم مدرّسي الجامعة الاسلاميّة ملتمسا مني إبقاءه في منصبه، وهذا ما فعلت لأسباب سياسيّة ولإبراز رغبتنا في تجنب المواجهة » [26].

وعلى عكس ذلك جوبهت تسمية محمد الخوجة في خطّة نائب متفقّد بالزيتونة برفض صارم من ديوان الكاتب العام: « من الثابت أن محمد الخوجة متى أصبح نائبا فسوف لن ينظر إلاّ من وجهة نظر رؤساء الجامع، ولن يكون له بالتالي أي نفع للكتابة العامّة » [27]. كانت التسميات والترقيات في المجلس الشرعي تخضع أيضا للنفوذ الفرنسي، فعندما توفي شيخ الإسلام أحمد بن الخوجة في 1896 زكى الكاتب العام برنار روا مرشّح الباي لمشيخة الإسلام وهو أحمد كريم. واقترح الكاتب العام بنفس المناسبة محمد الأكبر بن الخوجة (وهو الابن البكر لشيخ الإسلام الراحل)

في منصب مفت (28). وعندما توفي شيخ الاسلام محمد بيرم في 1900 تأجّل الاعلان عن اسم خليفته حتى وصول برقيّة موافقة من ميلي المتغيب يومئذ بباريس : « أوافق اختيار سيدي محمود بن الخوجة الذى رشحه الوزير الأوّل » (29). ورغم أن التسميات بالمجلس الشرعي من أصعب التسميات وأدقّها، ولا تخضع مباشرة لسلطة الحماية، فإن ستة من جملة عشرة علماء عينوا فى خطة قاض أو مفت في تونس في الفترة 1890 ـ 1906 كانوا من الذين شاركوا في مشاريع بعثتها أو حمتها إدارة الحماية. أمّا بخصوص الأربعة الباقين فإن ثلاثة منهم من أبناء الأسر الكبرى التى تتوارث العضوية في المجلس الشرعى.

فمن وجهة نظر العلماء المنحدرين من أصول متواضعة فإن التعاون أو التظاهر بالتّعاون على الأقل هو بمثابة شرط لا مندوحة عنه للحصول على المناصب والترقيات. والواقع أنّه يوجد ما يدلّ على أن بعض العلماء كانوا يبغضون الاحتلال الأجنبي ولكنهم كانوا يكتمون مشاعرهم أو حتى يتظاهرون بالتّعاون من أجل الترقية، وإذا فازوا بالمناصب الهامّة بمساندة الفرنسيين لم يعودوا مضطرين لإخفاء مشاعرهم الحقيقية إزاء الادارة. وأحسن مثال على هذا السلوك موقف اسماعيل الصفائحي الذي درّس في الصادقية وكان عضوا بمجلسها الاداري ومديرا للمدرسة العصفورية وعضوا بمجلس المدارس. فعندما شغرت خطة قاض حنفي في 1895 أوصى به ماشويل لتولي هذه الوظيفة بكل حماس، وكتب إلى الكاتب العام يصفه:« سي الصفائحي مدرس مثقف ومخلص تمام الاخلاص للقضية الفرنسية ». وفي مذكرة بالوثائق التونسية (كتبت بعد هجرة الصفائحي إلى إسطنبول حيث قام بأنشطة معادية للفرنسيين أثناء الحرب العالمية الأولى نجد ملحقا لمذكرة ماشويل المشار إليها مثيرا للانتباه : « اسماعيل الذى أظهر ولاءه حتى تاريخ تسميته في خطّة قاض بتونس، تبنّى موقفا مغايرا تماما بعد فوزه بهذه الوظيفة : فقد تنكّر للعلاقات الحميمة التي كانت

قائمة العلماء المتعاونين 1890 - 1907

	حنفي أو مالكي	مولد بالعاصمة أو آفاقي	مهنة الأب	ديوان التعليم العمومي	المحكمة العقارية المختلطة	ساند قانون 1885 العقاري	نائب بالزيتونة	زار أوروبا	الحاضرة	الجمعية الخلدونية	مستخدم بالمطبعة الرسمية	مستخدم بالخزينة أو بالوزارة الأولى	مجلس ادارة الصادقية	مجلس المدارس	مدرس بالصادقية أو العلوية	ادارة الأوقاف
محمود بن محمود	حـ	تـ	عدل	X	X	X	X	X								
سالم بو حاجب	م	آ	مزارع					X	X	X	X	X			X	
محمد القرطبي	حـ	آ	مزارع	X			X	X		X					X	
مصطفى رضوان	حـ	آ	صانع أسلحة			X	X	X		X	X	X				
محمد رضوان	حـ	تـ	عالم					X		X	X	X				
علي الشنوفي	م	آ	مزارع									X				
اسماعيل الصفائحي	حـ	تـ	حدّاد										X	X	X	
عمر ابن الشيخ	م	آ	مزارع		X											
محمد النخلي	م	آ	تاجر												X	X
محمد ابن يوسف	حـ	تـ	ضابط شرطة													
محمد القصار	م	تـ	مزوال		X											
الطاهر جعفر	م	آ	عدل										X		X	
علي ابن الحاج	م	آ	مزارع										X		X	
الصادق ابن القاضي	حـ	تـ	شواشي										X	X	X	
صالح الشاهد	م	تـ	عالم											X	X	
محمد جعيط	م	تـ	عدل												X	X
الصادق صفر	حـ	تـ	ضابط عسكري												X	X
الطاهر بطيخ	م	تـ	مزارع / عقاري													

تشدّه للادارة العليا، وأبدى استقلالا مطلقا نحو السلطة العموميّة ولم يضيّع فرصة واحدة دون أن يعبّر بحذر عن مشاعره المعادية للحماية » (30).

وهذا يعني أنه إذا استثنينا أقليّة من الشيوخ فإنّ الكلام عن تحالف إصلاحي في التسعينات بين الصادقيين والزيتونيين يقود إلى الخطإ في التقدير، ذلك أن المواقف المناهضة للحماية التي ظهرت في الثمانيات قد استمرت لدى الأغلبية الساحقة من العلماء التونسيين، على الأقل في دواخلهم. وعلاوة على ذلك يمكن القول بأن أغلبية العلماء لم تنجرّ وراء الحماية فحسب بل أظهرت الأحداث اللاحقة أن الشيوخ التّقليديين كان لهم تأثير ونفوذ أدبي أكثر من المتطورين الذين وقع انتدابهم على أساس أنهم من أنصار الحماية. ويصعب تفسير موقف الشيوخ الذين تظاهروا بالتعاون أو الذين رفضوا بصراحة التعاون مع الحماية وذلك لسببين اثنين على الأقل، أولهما وأهمّهما ندرة الوثائق المكتوبة ، ذلك أن العلماء في عادتهم لا يجاهرون في أقوالهم وكتاباتهم بالمعارضة للسلطات السياسية إلاّ نادرا، فلم نعثر إلاّ على نتف من الأقوال الرمزية تناقلتها الأجيال شفويا وهي تطلعنا على العقلية المحافظة. وفيما يتعلق بالجمعية الخلدونيّة يحكى أنّ بعض المدرسّين قد شدّدوا على أنّ « لا علم إلاّ ما يقرأ بالزيتونة » (31). والسبب الثاني يكمن في نموّ واستمرار نوع التصوّر الاسطوري بشأن دور التونسيين ودور الفرنسيين فيما يتعلق بوقائع تلك الفترة وذلك من خلال الكتابات ذات القيمة الثانوية.

ومن بين هذه الأساطير القول بنموّ حركة سلفية تقدّمية في التسعينات بين العلماء التّونسيين بزعامة المكّي بن عزوز وعبد العزيز الثّعالبي (32). الأول نجل شيخ الرحمانية الشهير مصطفى بن عزّوز ولد في حوالي 1850 بنفطة. كان من نوابغ طلبة جامع الزيتونة وقد ألّف ونشر كتابين وهو لا يزال طالبا (33) ثم عمل في خطّة مفتي نفطة من 1880 إلى 1888. وفي السنة الأخيرة وحسب ما تورده الوثائق الرسمية وقع فصله من منصبه بسبب

خصومة بينه وبين حاكم الجريد (34). ثم تفرّغ حتى 1896 لجمع الزيارات وهي الهبات أو الموارد نقدا وعينا من زوايا الطريقة الرحمانية بالجريد وشرق الجزائر، وقد كان أخوه الأكبر شيخها الأوّل في البلاد التونسيّة.

ورغم أنه تردّد على تونس العاصمة المرات العديدة وأقام فيها لبضعة أشهر خلال التسعينات قبل الهجرة إلى اسطنبول فليس هناك ما يدلّ على أنّه تزعّم حركة من أي نوع بين العلماء التّونسيين، ومن باب أولى حركة تقدميّة. وإنّ الادلّة المتوفّرة جميعها تشير إلى أنه كان على الأرجح معاديا للفرنسيين ولكنه كان أيضا معارضا للسلفيّة. وهذا يعني أنّه كان مؤيدا للطرقية ومناهضا للاصلاحات، وقد فنّد في أحد كتبه « السيف الربّاني »، هجومات أبي الهدى الصيادي على عبد القادر الجيلاني. ومن الممكن جدّا أنّ ابن عزّوز عندما هاجر إلى اسطنبول لفّق حكاية وجود سلفية تقدميّة وأسند دور الزعامة لنفسه.

أما عن الثّعالبي فنحتاج لدراسة دوره في التسعينيات إلى الاطّلاع على الصحف العربية الصادرة بتونس في تلك الفترة زيادة على «الحاضرة»، ويجدربنا ذكر ثلاث منها وهي :

1) « الزهرة » التي صدرت من 1890 إلى 1897 ثم من 1904 فصاعدا، وكان صاحبها عبد الرحمن الصنادلي، ابن جزائري هاجر إلى تونس بعد غزو فرنسا للجزائر.

2) « البصيرة » التي صدرت من 1893 إلى 1897 وصاحبها نجيب ملحمة، سوري مسيحي*.

3) « سبيل الرّشاد» وقد صدرت من 1895 إلى 1897 وصاحبها عبد العزيز الثعالبى وكان في عهدها طالبا بجامع الزيتونة.

*تؤكّد الوثائق المتوفّرة في مركز الاعلام الوطني أنّه يهوديّ (المعرّبان)

وعلينا أن نتسلح بنظرة ناقدة تجاه القول بأنّ تلك الصحف كانت تقدميّة أو وطنيّة (35)، وأن بروان محقّ في قوله أنه بالمقارنة مع الحاضرة التي تنشد مثال التحديث فإنّ : « الصحف الأخرى كانت تتّسم بموقف انتظاري يفتقر إلى الخيال المبدع » (36) ولكن الأمر لا يمكن اختزاله في التعارض بين التقدّمية والانتظارية، وقد واجه المثقفون التونسيون في تلك الفترة خيارا مصيريا، وهو إمّا مساندة الاصلاح العصري بالتعاون مع الليبراليين الفرنسيين أو التعبير عن الصمود ومقاومة الاحتلال الأجنبي بالتشديد على التعلّق بالرابطة الاسلاميّة. ويمكن القول بأن «الحاضرة» قد اختارت الموقف الأوّل بينما اختارت الصحف الأخرى الموقف الثاني. كانت هذه هي القاعدة العامّة. وقد شذّت «الحاضرة» عن موقفها أحيانا بمقالات تعبّر عن مشاعر إسلاميّة كما شذّت «البصيرة» وصحيفة «سبيل الرّشاد» عن موقفهما ببعض مقالات مساندة للفرنسيين.

وقد يتوقّع المرء أنّ العلماء المحافظين التفّوا حول هذه الصحف كما التفت الأقليّة من الشيوخ المصلحين حول «الحاضرة » والجمعيّة الخلدونية، إلاّ أن هذا لم يكن الحال يعزى ذلك بدرجة ما إلى أنّ أصحاب الصحف لم يكونوا من أبناء الحاضرة، وإلى إمكانياتهم المالية المتواضعة. فلم يكن «للزهرة » مثلا جمهور واسع خلال التسعينات لأن محرّريها كانوا من الآفاقيين (37). هذا على الرّغم من أنّها كانت تعكس آراء أغلبيّة التونسيين أكثر من «الحاضرة»، والسبب الآخر والأهمّ هو أنّ العلماء كانوا ينظرون إلى الصحفيين على أنهم اغتصبوا صلاحياتهم وهي التحدّث باسم الأمّة. وعندما تجرأ الثّعالبي على انتقاد فتوى أصدرها أحمد بن الخوجة تحلّل أكل الشكلاطة طلب شيخ الاسلام إيقاف «سبيل الرشاد»، وطالب بأن يخوّل له حق مراقبة جميع المقالات الصحفيّة التي لها مساس بالدّين (38). وبالتّالي

فإن تعطيل هذه الصحف المناهضة للحماية ليس من شأنه أن يقلق كبار العلماء، وبالنتيجة فإنّ كلّ الصحف العربية ماعدا «الحاضرة» توقّفت في 1897 عن الصدور وهو ما يوافق رغبة الحماية في إيجاد تحالف واسع لإسكات منتقديها الذين كانت حالتهم المادية على غاية من السوء. وربما كان المسؤولون في الحماية يرغبون في استباق الأحداث خشية ظهور موجة من الدعاية للجامعة الاسلاميّة بسبب مساندة فرنسا لليونان أثناء الحرب التركية اليونانيّة في 1897 ـ 1898.

وبعد عام من احتجاب هذه الصحف التي كانت في مجملها محافظة وذات اتجاه يدعو للرابطة الاسلامية في تونس، ظهرت للوجود الصحيفة المصرية «المنار» التى أصدرها رشيد رضا ومحمد عبده بعد انفصال هذا الأخير عن جمال الدين الأفغاني وصارت مجلة «المنار» الناطقة باسم الحركة السلفيّة للتحديث الاسلامي. وكان لها رواج كبير في تونس (39). إلاّ أنّها واجهت نفس المشكل الذي واجهته الصحف التونسية وهو ضرورة التوفيق بين الالتزام بمقاومة الامبريالية الأوروبية والصمود في وجهها باعتناق المشاعر الاسلامية وترويجها والالتزام بأهداف التقدّم التي تقضي بالأخذ عن الثقافة الأوروبيّة إلى حدّ. وخلال الفترة التى سبقت نشوء الوطنيّة كان الافغانى هو الوحيد الذى نجح في رفع هذين الهدفين في نفس الوقت دون تنافس، أمّا المثقفون المسلمون الآخرون فقد اضطرتهم طبيعة اختياراتهم إلى المناضلة في سبيل هدف دون آخر. وهكذا طغت النزعة الاصلاحيّة في «المنار» كما في «الحاضرة» وغطّت على الأهداف السياسيّة بصورة عامّة وأثنى «المنار» على الجمعيّة الخلدونية وأرجع فضل بعثها ـ مخطئا ـ إلى علماء الزيتونة المصلحين الذين كانت لهم في نظره الجدارة على علماء الأزهر الرّجعيين (40).

لجنة 1898 لإصلاح التعليم الزيتوني

فى 1898 ، وهي السنة التي صدرت فيها مجلة «المنار» حدثت واقعة لا تتماشى ووصف محمد عبده للزيتونة بأنها « إصلاحيّة »، ودفعت

بالخصومة بين المسلمين التقليديين من جهة والتحالف الاصلاحي المكون من المعتدلين التونسيين والليبراليين الفرنسيين من جهة أخرى إلى حدّها الأقصى. وكان الحادث مثاره مبادرة جديدة لتحديث البرنامج وأساليب التعليم بالجامع الأعظم، وقد قام بهذه المبادرة الفرنسيون، وتفسّر مراسلة خاصّة من ماشويل بعض خلفيات المبادرة :

« كنت أحلم بإقامة مركز ثقافي عربي بافريقيا الشمالية التي صارت اليوم تحت النفوذ الفرنسي من شأنه أن يشعّ على كل البلاد الاسلاميّة الأخرى، ويكون هذا المركز نوعا من جامعة اسلاميّة حقيقيّة وشاملة، تصلح شأن الدراسات العربية وتطورها وفق الأساليب الجديدة، وتدرس مبادىء العلوم (بصورة متواضعة في البداية ثم على نطاق أوسع) فتعزّز مركز هذه الجامعة !... وكان الحلم ممكن الانجاز، ذلك أنه رغم أنّ أكثرية المدرسين كانوا متمسّكين أشد التّمسك بتقاليد تعليمهم العريق فإن أقلية من بينهم أصغر سنا وأكثر اهتماما بأفكار التقدّم، كانوا مستعدين للانضمام للحركة التي كنا عازمين على بعثها، وكانوا قابلين لاصلاحاتنا وحريصين على استمرارها.

إلاّ أنه كان من الضروري إدخال هذه الاصلاحات بكل حذر وانتباه وببطء دون إثارة للمشاعر وهذا يتم بتوفير المناخ الملائم. فقد كان من الضروري مسايرة العلماء وإعدادهم لقبول الإصلاحات...

وفي الأثناء جاء السيد ميلي وقد كان مثقفا فصيحا وذا خيال خصب يلامس أحيانا الأفكار الطوباوية، وكان حريصا جدا على أن يسجّل أثناء عمله مقيما عاما بتونس أعمالا مبهرة. وكان مسؤولا إداريا جريئا ومبدعا، ولكنه ربّما لم يسترشد بما فيه الكفاية بالخبرة الادارية المكتسبة قبله والمتّصلة بالشعب التونسي ومؤسساته. وقد أراد أن يغير في الجامع الأعظم بإدخال إصلاحات جذرية تمسّ التدريس والمناهج والتقاليد والروح السائدة فيه فعهد إلى مقارنة طغى فيها الجرس الخطابي على لسان الحكمة إذ قال

إنه يريد : « تطعيم الزيتونة القديمة بلقاح التقدم وإدخال الروح العصرية في العالم الاسلامي». وقد تخوّفت من مشاريعه وأدركت ما تنطوي عليه من مخاطر...

لكنني أجبرت نفسي على التعبير عن مخاوفي، وعند ذلك تكلم السيّد ميلي عن مشاريعه وأفكاره باعتقاد راسخ وسمو فكر وفصاحة في القول وحماس في اللّهجة حتى أقنعني وأكّدت له أني سأتعاون معه بكل إخلاص...

وبالاضافة إلى ذلك كان السيّد ميلي يرغب في بعث لجنة لدراسة الاصلاحات المزمع إدخالها في الجامع الأعظم، وكان عليّ أن أترأس هذه اللجنة وأن أدير النقاشات وأهدئ المخاوف وأن أشجّع المواقف المتعاونة»(41).

وربما كان هذا المخطط الهائل يسعى إلى تطوير الزيتونة حتى تصبح مركزا للتعليم الإسلامي أكثر جدوى وأعظم صيتا من الأزهر وبذلك تغدو فرنسا « سلطة إسلامية » تفوق بريطانيا التي يضم مجال نفوذها الجامع الأزهر. وطلب ميلي بعد ضمان مساعدة ماشويل وبعض التونسيين المتردّدين من الباي تعيين لجنة للنظر في الاصلاحات و ضمّت اللجنة علاوة على ماشويل وبرنار روا والوزير الأول بوعتور ووزير القلم محمد الجلولي والبشير صفر رئيس الجمعية الخلدونية العلماء : شيخ الاسلام محمد بيرم والباش مفتي أحمد الشريف والمفتي المالكي عمر بن الشيخ والقاضي المالكي الطيب النيفر وسالم بوحاجب والطاهر جعفر ومحمود بن محمود ومحمد بن يوسف وصالح الشريف وعمر بن عاشور ومصطفى بن الخوجة ومحمد بن الشاذلي بن القاضي (42). ويمكن اعتبار النظار الأربعة وهم (شيخ الاسلام والباش مفتي المالكي والقاضيان) أعضاء بحكم مناصبهم في أي لجنة تهتمّ بالتعليم الزيتوني. أما العلماء الآخرون فجلّهم من العلماء المشاركين في الاصلاحات كما جاء في الجدول السابق وعليه فيمكن القول بأنّ ميلي وماشويل سعيا إلى تركيب اللجنة من شيوخ ينتظر منهم المساندة.

وتمت الجلسة العامّة الأولى بالوزارة في 10 ماي 1898 بحضور كل أعضائها عدا أحمد الشريف وسالم بوحاجب وألقى محمد العزيز بوعتور بصفته رئيسا كلمة الافتتاح جاء فيها أنّه رغم أنّ التعليم الزيتوني له صيت ذائع فهو مع ذلك قابل للتحسين خاصة فيما يتعلّق بتعليم « العلوم الحديثة » ثم أعطى الكلمة لماشويل الذي طمأن الشّيوخ فيما يخصّ نوايا الإدارة إذ هي لا تسعي للنّيل من التّعليم الاسلامي التّقليدى بل ترغب فى دعمه واقترح إصلاحات محدّدة قال إنّها في نظره ستمكّن الجامع من أن يعدّ طلاّبه لمتطلبات العالم الحديث بصورة أفضل من ذي قبل. وقد تضمنت اقتراحاته تقسيم مدّة التّعليم الاسلامي إلى ثلاث مراحل (ابتدائي وثانوي وعال) لكل مرحلة موادّها وكتبها، والاشتراط على الطلّبة القيام بامتحانات للنّقلة من درجة إلى درجة أخرى، وإضافة مواد عصرية في برنامج التّعليم الزّيتوني، ومنع قبول الطلاّب بعد تجاوز سنّ معيّنة، وإجبار المدرّسين على التخلي عن طريقة الحفظ وسرد المعلومات مع تبني أساليب تربويّة أحدث، واستبدال الكتب القديمة بكتب جديدة مؤلّفة خصيصا لتعليم كل مادّة «43». ووافق الشيوخ على النظر في هذه المقترحات والرد عليها في الجلسة الموالية.

انعقدت الجلسة العامّة الثانية في 18 ماي 1898 بغياب أحمد الشريف وسالم بوحاجب مرّة أخرى وافتتح بوعتور النّقاش طالبا أن تدرس المقترحات المتعلقّة « بالعلوم الإسلاميّة » بمعزل عن تلك المتّصلة « بالعلوم الدّنيوية».
واقترح البشير صفر التنسيق بين مراتب التعليم في الخلدونية والتعليم الزيتوني، غير أن شيخ الاسلام محمّد بيرم تصلّب فى موقفه قائلا إنّ التعليم الزّيتوني لا يمكن التّعديل فيه أدنى تعديل. وعند هذا الحدّ وبطلب من بيرم تلا القاضي الحنفي اسماعيل الصفائحي ردّ النظارة على مقترحات ماشويل. وقد تراجع الشّيوخ عمّا أقرّوا به في الجلسة الأولى من إمكانية تطوير المؤسسة الزيتونية شأن كل مؤسسة أخرى متعلّلين بأن الاصلاحات لا بدّ أن تنسجم مع المبادئ التي قامت عليها المؤسسة المعيّنة، وقالوا

إنّ التّعليم الزّيتوني هو في الأصل لتعليم الشريعة التي يحتاج المسلمون إلى دراستها لأنّها أساس حياتهم وعماد جميع مؤسساتهم الدينية والاجتماعية والسياسية. ونظرا لأهميّة الشريعة ولتشعب « العلوم الاسلاميّة» إلى حدّ أن العلماء يوقف الواحد منهم حياته للإلمام ببعض الفروع منها فحسب فإنه لايعقل أن تقبل النظارة تطبيق مقترحات ماشويل التي تؤدي إلى تقليص المواد الاسلامية لفتح المجال أمام العلوم الدّنيوية التي ليست لها علاقة بالشريعة، مع إقرار الشيوخ بأنّهم لا ينكرون مزايا التعليم العصري، وما دخول أبنائهم المدارس الفرنسية إلاّ دليل على إيمانهم بالتّقدّم. لكن «ضرورة إدخال التّقدّم والحضارة الحديثة إلى الإيالة ليس متعارضا في جوهره مع واجب الحفاظ على سلامة الثّقافة والتّعليم الإسلاميين وضمان استمرارهما » «44».

وعندما طلب ماشويل من بقية أعضاء اللجنة أن يعقبوا على تقرير النظارة عبّر كل واحد منهم على موافقته على التقرير، ممّا جعل ماشويل في موقف دفاعي عاد مؤكّدا من جديد على أن «طلبة الزّيتونة يجهلون جهلا تامّا العلوم الدّنيوية في الوقت الذى يتبحرون في العلوم الدينية والعربية». ومن النافلة طرح السؤال التالي : « هل ينبغي تخصيص جزء من وقت طلاب الجامع الأعظم لدراسة هذه العلوم الدنيوية...؟ » وأجابه محمد بيرم أنّ طلاب الزيتونة لهم حريّة دراسة المواد العصرية لكن البرنامج التعليمي للجامع لا ينبغي تغييره. وفي هذه المرحلة اقترح بوعتور تقسيم اللجنة إلى لجنتين فرعيتين، تكلّف أولاهما بدراسة تحسين الطرق في نشر التعليم التقليدي وتكلّف الثانية برسم السبل الكفيلة بتدريب الطلبة الزيتونيين على المواد الحديثة. وتناقش أعضاء اللجنة قبل المصادقة على الاقتراح، وعندما اقترح البشير صفر أن يتلقى طلاّب الزيتونة دروسهم من المواد الحديثة بالخلدونية،أجاب شيخ الاسلام بكل صراحة أنه يعترض على أي مخطط يهدف إلى جعل التعليم الدنيوي إجباريا على طلبة الزيتونة. تم تلا الشيخ

صالح الشريف ردّا ثانيا على اقتراحات ماشويل (45).

وكان هذا الرّد مطولا ضعف رد النظارة لكنه استخدم فيه ذات الحجج وانتهى إلي نفس النتائج وأكّد أن الخلاص الوحيد يكمن في اتّباع الشّريعة، وأنه لا يمكن التّمكّن من الشّرع إلاّ بدراسة البرنامج المتبع في الجامع الأعظم. ويشهد على فضل هذا البرنامج أن جلّ التونسيين المتعلّمين هم من خريجي الزيتونة. إلاّ أنّ الادارة قد رأت من المناسب اقتراح عدد من الاصلاحات وقد أوجزها صالح الشريف في ترتيبين جديدين أساسيين هما : أوّلا، تقسيم التعليم الاسلامي إلى ثلاث مراحل حسب السن، وثانيا، وضع برنامج جديد لكل مرحلة يتضمن العلوم الدّنيوية. وقد اعترض الشيخ الشريف على تحديد عمر الطلاب بحجّة أن طلب العلم حق وواجب على كل المسلمين فكيف يمكن إذن للزيتونة أن توصد أبوابها في وجه من تجاوز سنّا معينة ؟ ثم اعترض على إدخال العلوم الدنيوية في البرنامج انطلاقا من أن هذا سوف يقلص بنحو النصف من نصيب العلوم الدينية وسوف يقضى بالتّالي على التوازن الدّقيق القائم بين علوم المقاصد وعلوم الوسائل وقال صالح الشريف إن الزيتونة سيتعذّر عليها حينئذ القيام بمهمتها الأساسيّة بالنسبة للأمّة.

وإثر تلاوة هذا التقرير الاضافي، تشكّلت اللجنتان الفرعيتان ورفعت أعمال الجلسة الثّانية. واجتمع أعضاء اللجنة الفرعية المكلّفة بالعلوم الدنيوية (46) في أول جلسة بعد ظهر يوم 19 ماي 1898 وانتخبت الشيخ سالم بوحاجب رئيسا لها وحصرت مجال عملها في اختيار المواد والكتب المقررة ومراتب التعليم. ثم جرى نقاش حول المسائل المنهجيّة بين صالح الشريف من جانب والبشير صفر ولويس ماشويل من جانب ثان. وقد أمكن التوصل إلى اتفاق مؤداه أن جميع العلوم الحديثة تدرّس في الخلدونيّة وأنه يجب على الطلبة أن يتمكّنوا من اللغة العربية قبل الشروع في تلقي دروس الخلدونيّة. واعتبرت مواد الحساب والجغرافيا والتاريخ إجبارية والعلوم الطبيعية اختيارية. وقررت ترتيب السنوات وقد جرت المصادقة عليه في الجلسة الثانية

بتاريخ 28 ماي 1898 بغياب لويس ماشويل وبرنار روا (47). وفي الأثناء اجتمع أعضاء اللجنة الثقافية الفرعيّة المكلّفة بتحسين أساليب العلوم الاسلاميّة (48) في صباحي 19 و 29 ماي 1898 ونظرت بسرعة في تنظيم 1876 وصوّتت بعدم إجراء تغييرات عليه سوى إعادة صياغة جملة واحدة غامضة.

وانعقدت الجلستان العامّتان المواليتان في31 ماي و 7 جوان 1898، وقد خصصتا في الجزء الأكبر منهما لنقاش دار بين لويس ماشويل ومحمد بيرم وقد اعترض شيخ الاسلام بحزم على الاقتراح الذي تقدّمت به اللجنة الفرعية الأولى القاضي بجبر طلاب الجامع الأعظم على تلقي دروس في الخلدونية وردّ عليه ماشويل مهدّدا بحرمان طلبة الزيتونة من الوظائف العالية بالادارة وحتى من بعض الامتيازات الجارية في حقهم تقليديا، مثل منحهم إجازة العدول والإعفاء من ضريبة المجبى ومن الخدمة العسكرية. وظهر في الأخير موقف وسط عبّر عنه محمد العزيز بوعتّور وسانده فيه البشير صفر وبرنار روا، مقرا الإبقاء بدون شرط على الامتيازات التي يخولها الحصول على شهادة من الزيتونة على أن تخصص المناصب الادارية للخريجين الحائزين على مبادئ في العلوم الحديثة، وكانوا يرون أن مثل هذا الشرط كفيل بتشجيع نسبة مهمّة من طلاب الزيتونة للانخراط في الخلدونية طوعا. وفي الجلسة الأخيرة المنعقدة في 14 جوان 1898 اقترح محمد بيرم لائحة توفق بين موقفه الأصلي وموقف الوزير الأول، وتمّت المصادقة على هذه اللائحة التي نصّت على تخصيص ساعة واحدة باليوم لتعليم الحساب والجغرافيا والتاريخ في جامع الزيتونة يكون الحضور فيها اختياريا (49).

وسجلت نتائج لجنة إصلاح التعليم 1898 انتصارا للعلماء المحافظين في مواجهة التحالف القائم بين الليبراليين الفرنسيين والتونسيين المتطورين. ولم يمثل الاقتراح التوفيقي الذى تقدّم به محمد بيرم أي تنازل فعلي من

جانبه، ذلك أن الموادّ الحديثة التي يفترض أن يتلقاها الطلاب بصورة اختيارية كان قد أضافها خيرالدين إلى برنامج الزيتونة ولكنها ظلت حبرا على الورق. فهذه الاضافات في 1876 لم يؤخذ بها في الواقع كما أنّ لجنة 1898 لم تنص على أيّة إجراءات عمليّة لتطبيق اقتراحها، واكتفت بالتعويل على حسن نية النظارة. وفي تقرير شهري رفعه النواب المتفقدون إلى ماشويل وقعت الاشارة إلى أنه في شهر ماي 1900 لم يحضر دروس الحساب سوى خمسة طلاّب بينما حضر خمسة عشر طالبا دروس التّاريخ، وفي نفس الوقت فإن 43 حلقة دروس للنحو العربي قد تابعها 770 طالبا، بينما تابع 700 طالب في 31 حلقة دروس الفقه الملكي (50). ولا شك في أنّ الشيوخ كانوا يفضلون أن تتم دروس المواد الحديثة في الجامع بدلا من الخلدونية للسيطرة على الوضع.

ويكتسي هذا الانتصار للمحافظين دلالة خاصة إذا اعتبرنا أن إدارة الحماية كانت نظريا لها القدرة على تغيير برنامج الجامع الأعظم كما تراه مناسبا. وحاول البشير صفر أثناء الجلسة العامّة الرابعة للجنة أن يهيب بشيخ الإسلام ليتبنى موقفا أكثر توفيقا بلفت نظره إلى ضعفه أمام الحكومة. وقد ردّ عليه بيرم : « لقد دعينا للادلاء برأينا وقد عبّرنا عنه، ويفترض في أن الحكومة ستأخذ هذه النصيحة بعين الاعتبار وستعدل قرارها بمقتضاه» (51). ولم يقتصر هذا الانتصار على الهزيمة التي عرفتها مقترحات ماشويل بل تضمن مظهرا آخر من الانتصار وهو التنصيص فيما بعد على أن يكون التعليم الزيتوني تحت سلطة الوزير الأول مباشرة لا تابعا لسلطة ديوان التعليم العمومي. وربّما جرى اتفاق سري حول هذه المسألة بين شيخ الاسلام والوزير الأول والكاتب العام برنار روا. وما نعرفه على الأقل هو أن ماشويل ألقى عليه اللوم وحمّل مسؤولية فقدان سلطته النظرية على الجامع الأعظم (52). وهناك مؤشر آخر له دلالته أيضا وهو أنه في الفترات

الحاسمة من نقاشات اللجنة وقف الشيوخ الموصوفون بكونهم معتدلين أو متعاونين موقفا، إن لم يكن مع شيخ الاسلام، فهو على الأقل غير مساند لماشويل.

زيارة محمد عبده الثانية

وقعت مجابهة بين الاصلاحيين والمحافظين أكثر علانية من سابقاتها وذلك بمناسبة زيارة محمد عبده الثانية لشمال افريقيا، وكان قد عين حديثا مفتيا للديار المصرية. وبعد أن قضى أيّاما بالجزائر (53) وصل إلى تونس يوم الأربعاء في 9 سبتمبر 1903، وأقام بالمرسى لدى خليل بن سالم بوحاجب وزوجته الأميرة المصرية نازلي (54). وألتقى عبده خلال زيارته التي دامت ستة عشر يوما على انفراد أو أثناء مآدب الضيافة بعدد كبير من العلماء التونسيين من بينهم : الطيّب النيفر ومحمد بن مصطفى محسن ومحمود ابن الخوجة وأحمد الشريف وسالم بوحاجب وصالح الشريف والطاهر بن عاشور (55). وعلاوة على حضور دروس بالجامع الأعظم وكذلك جلسة بالمجلس الشرعي، قام محمد عبده بزيارة لمكتبتي الزيتونة والخلدونية وكذلك محكمة الدريبة والمطبعة الرّسميّة والمستشفى الصادقي وطاحونة عبد الجليل الزّاوش. وفي يوم الأحد 20 سبتمبر أي قبل مغادرته تونس بأربعة أيّام ألقى محاضرة عموميّة بقاعة الجمعية الخلدونيّة.

ونظرا لتخلّي محمد عبده منذ سنوات عن أفكار الأفغاني وخططه الثّورية فإنه لم يثر خلال زيارته الثّانية إلاّ قليلا من النّقاشات السياسيّة. وعلى إثر الزيارة نشرت « المنار» مقالا في مدح السّياسة الفرنسيّة المستنيرة بتونس. وعليه فإن زيارة عبده الثّانية كانت دون الأولى في الخوض في السّياسة. وهذا يتماشي مع استعداد المثقّفين التّونسيين الذين فتر عزمهم في المجال السياسي بالمقارنة مع ما كانوا عليه في 1884، رغم ما يذهب إليه جوليان في هذا الموضوع (56). ويبدو أنّ العالم المصري قد شدّد على مسألة الاصلاح الدّيني والتربوي وهذا ما تدلّل عليه واقعتان حدثتا أثناء وجوده

بتونس : امتداد في النقاش بين عبده وبعض العلماء التونسيين بمناسبة تناول وجبة الغداء بمنزل الشيخ محمد محسن يوم 16 سبتمبر، والمحاضرة العمومية بالخلدونيّة يوم 20 سبتمبر.

يروي الطاهر بن عاشور الذي كان حاضرا مأدبة الغداء أنّ عبده أبدى نقده للكتب الدّراسية المقررة وللمناهج المتّبعة في مؤسسات التعليم الاسلامي واصفا إياها بأنها بالية متجاوزة وإن رأى في الوقت نفسه أنه من حسن حظّ الطلاب الزيتونيين فرصة تمكينهم من إتمام تعليمهم بالخلدونيّة (57). وقد جرّ ذلك إلى التطرّق لذكر الفقيه الأصولي ابن تيمية المتوفى في 1329 م، وظهر الاختلاف بينه وبين بعض العلماء التّونسيين وخاصّة منهم صالح الشريف الذى رمى عبده بالترويج للافكار الوهابيّة (58). ومع أن عبده قد عبّر عن تنصّله من الوهابيّة المتطرّفة فقد دافع عن ابن تيميّة. وفي المحاضرة العموميّة حثّ عبده المسلمين على طلب المعرفة الدينية والدنيوية بتوخي الأساليب العمليّة وانتقد في الوقت ذاته عقليّة التّوكّل التي يتذرّع بها العلماء في مناسبات عديدة لمعارضة الطبّ الوقائي مثل التلقيح والحجر الصحي (الكرنتينا) ويقول الطاهر بن عاشور أنّه على إثر ذلك «سخط عليه كل الجامدين » (59).

وقد تواصل النّقاش حول المسائل التي أثيرت أثناء زيارة عبده بعد مغادرته البلاد، وكان عبده بؤرة النقاشات، كما هو الأمر بمناسبة الفتوى الترنسفالية ومضمونها جواب مفتي الدّيار المصرية علي سؤال وارد من مسلم يقطن بلاد الترنسفال (جنوب أفريقيا)، أباح فيه للمسلمين المقيمين في بلاد مسيحيّة لبس القلنسوة (البرنيطة) وأكل لحم الذبائح غير المذكّاة. وفي نفس الوقت أباح لأتباع المذهب الشّافعي إذا كانوا قلّة، الصلاة وراء إمام من مذهب آخر (60). وكان للنّقاشات السّاخنة بين العلماء المصريين حول هذه الفتاوى الترنسفالية صدى بتونس، وعندما هاجم علماء تونسيون محافظون الفتوى الترنسافليّة نهض عالم تونسي لتأييدها بتحرير رسالة نشرتها مجلة «المنار» بدون توقيع صاحبها. وقد كشف رشيد رضا في فترة لاحقة

عن صاحب الرّسالة وذكر أنّه الطاهر بن عاشور (61). لا شك أنّ شيوخا من قامة الطاهر بن عاشور وسالم بوحاجب هم علماء بارزون ومصلحون ملتزمون، لكن عدم توقيع الرّسالة المشار إليها يدلّ على فشل تونس في إنجاب رجال لهم جرأة محمّد عبده واتساع أفقه.

محاكمة الثعالبي

بعد أن اعترض العلماء المحافظون على آراء محمد عبده السّلفيّة لم يتأخروا في الهجوم بعد نحو سنة من ذلك على أحد معتنقي الآراء الحديثة الذي ليس له حظّ عبده من الكياسة. كان عبد العزيز الثعالبي قد هاجر من البلاد على إثر توقّف جريدة« سبيل الرشاد» في 1897، وطاف بعدّة أقطار إسلاميّة، قضى سنتين على الأقل بمصر حيث تعرّف على أتباع الأفغاني وعبده. وبعد عودته لتونس في 1901 أخذ في مهاجمة الطرق الصوفيّة علانيّة مناديا بتفسير القرآن تفسيرا عقلانيًا : « وبدأ النّاس يلتقطون من كلامه سقطات في مسائل الخلاف بين الصحابة والأولياء والكرامات، ويشيعونها على وجهها أو على غير وجهها، حتى بلغت أسماع كبار الشيوخ الناقمين على التطوّر فأثارتهم ثورة أدمجت الخلدونيّة و«المنار» والثعالبي (62). وفي حجة مؤرخة في 26 جوان 1904، اتّهم ثمانية شهود الثعالبي بسبّ سيدي عبد القادر الجيلاني (مؤسس القادريّة) وبوصف القرآن بأنّه « كتاب قديم لا يتماشى مع العصر» (63). وفي رسالة مؤرخة في 25 جويلية 1904 موجّهة إلى الوزير الفرنسي دالكاسي Delcassé وصف نائب المقيم العام أوتوارد Authouard هذه الوقائع وما انجر عنها كما يلي : « وقد تحصل بعض الأهالي الذين مسوا في معتقداتهم على إذن من القاضي (اسماعيل الصفائحي) ليدلوا أمام العدول بشهاداتهم بالانتقادات والثّلب التي انتهت إلى مسامعهم، وقدموا هذه الشّهادات إلى المجلس الشّرعي الذي دعا فورا إلى اجتماع المجلسين الحنفي والمالكي للنظر في طبيعة هجوم الثعالبي على الدّين. إلاّ أن هذا الأخير كان يخشى المثول أمام المجلس الشرعي ولا يرغب في الامتثال لأحكامه كما كان يخشى الظهورأمام

الحشد الغفير من العامّة المتجمعين للنيل منه. فطلب الثعالبي حماية من الإدارة التونسية وقد رفض السيّد ڤيو Guyot مدير المصلحة القضائية لمحكمة الدّريبة [64] تسليم المتهم للمحكمة الشّرعية وقال إنّ المحكمة المذكورة ليست مخوّلة للنّظر في مثل هذه القضية. وافق معالي السيد الوزير الأول [65] علي وجهة نظر السيد ڤيو وسلّم له وثائق الاتّهام... وعند ذلك أرسل الملفّ إلى محكمة الدريبة التي قضت على المتهم في جلسة منعقدة في 16 من الشهر الجاري (جويلية 1904) وبعد التفاوض حكمت عليه بشهرين سجنا [66]».

وكان لسان الدفاع في قضية الثعالبي متركّبا من المحامين سيزار بن عطّار وهو يهودي تونسي يحمل الجنسيّة الفرنسية والسيد كولون Coulon وهو فرنسي، ومن الحجج التي عرضاها كما جاء في تلخيص القضيّة بجريدة «لاديباش تونزيان» المؤرخة في 17 جويلية 1904 أن : أ) من غير المعقول في القرن العشرين وفي بلاد تحميها الجمهوريّة الفرنسية المستنيرة، محاكمة أي شخص بتهمة النّيل من الدّين وذلك لمجرّد التصريح برأيه في جلسة خاصة. ب) وأنه، إذا ما أنجرّ عن هذه الآراء اختلال في الأمن العام فإنّ المسؤولية لا تقع على الثعالبي بل على حاجب المجلس الشرعي « الذي كان يطوف بالأحياء العربية مناديا : قوموا واقتلوا من شتم القرآن! ». وهنا لا بد من تفنيد اسطورة التحالفات القائمة في ذلك الوقت بين فرق مختلفة[67]. وقد دافعت الصحف الفرنسية بصورة عامة عن الثعالبي لكونه مؤيدا مستنيرا للحماية بينما رمته الصحف العربية بالزندقة، وقد مالت جريدة «الحاضرة» أيضا إلى هذا الموقف. وإن الإقرار بصحة الإتهام في قضية الثعالبي كان الدّافع إليها تهدئة خاطر أعضاء المجلس الشرعي،الذين لو أحيلت القضية أمامهم لكان الحكم أقسى بكثير من شهرين سجنا.

بعد سنة تقريبا من إطلاق سراحه، اشترك الثعالبي مع سيزار بن عطار

(محاميه) والهادى السّبعى (أحد المترجمين في محاكمته) في تأليف كتاب باللّغة الفرنسيّة بعنوان « الروح الحرّة في القرآن » (باريس 1905). وطغت على هذه الرّسالة روح مؤيدة بحماس للفرنسيين، وهي لا تعكس صورة الثّعالبي من حيث هو محرّر « سبيل الرشاد » 1895 ـ 1899 ومحرّر «النشرة العربيّة للشباب التونسي » 1910 ـ 1911 أو صورة صاحب « تونس الشهيدة » 1920. ولا شك أن هذا ما جعل العديد من المؤلفات التي تتناول بالدراسة هذه الفترة تمر مر الكرام على « الروح الحرّة في القرآن » [68]. ومع ذلك يظل هذا المؤلف جديرا بالاهتمام لأن الثّعالبي يعدّ في حالات كثيرة في طليعة المثقفين والوطنيين الرّواد وأحد المعبّرين عنهم. وكان مضطرا لتغيير أفكاره جذريا في مواقف عديدة.

وقد أهدى كتاب « الرّوح الحرّة في القرآن » إلى رجل قانون فرنسي السيّد فالي Vallé الذى شغل خطة وزير عدل في وقت سابق. ويذكر الثّعالبي في المقدّمة أنّ للكتاب هدفين هما الحثّ على التّقارب بين المسلمين وغير المسلمين وتبرير « العمل التمدينيّ لفرنسا والدّول الأوروبية بصورة عامّة في البلاد الإسلاميّة ». وعلاوة على ذلك أعلن الثّعالبي وابن عطار والسّبعي عن عزمهم على إظهار الطابع العالمي والمتحرّر للاسلام. وقد أفصحوا عن نيتهم في الكشف مثلا عن أن « المرأة المسلمة لا يجب أن تكون المحجّبة الدائمة والممنوعة من المشاركة في الحياة العمومية وأن يقتصر دورها على كونها موضوعا للمتعة أي في الصّورة التي يطيب للمفسّرين المخطئين تقديمها»، بل يجب أن يكون لها بعض الحقوق « مثلها مثل المرأة الأوروبيّة ».ويذكر أصحاب الكتاب أن تفسير القرآن بشكل متحرّر وعقلاني كان قد ساهم في ازدهار الحضارة الإسلاميّة أيّام مجدها إلاّ أنّ «التفسير المخطىء والمضلّل والحاقد والمضرّ الذى يعود بصورة أساسية إلى الطرقيّة قد قطع هذا المدّ الرائع ورجع بالشّعوب الاسلامية إلى الوراء». وشدد المؤلفون النقد للطرقيّة واصفيها بأنها شكل من أشكال الوثنية. وخلص الثعالبي إلى

أنّه بتفسير القرآن والسنّة تفسيرا عقلانيا وعلميّا ومتحرّرا أي بكلمة واحدة التفسير السّليم ستستعيد الشعوب الاسلامية أمجادها الفكرية الماضية. نحن نرى، بفضل مساهمة فرنسا الحضارية وبمساهمة أبنائها الذين أعلن أجدادهم عن الثورة الفرنسية، الأذهان الاسلامية وقد تخلّصت أخيرا من جميع الخرافات والأفكار المسبقة ستتمكّن يوما ما بالتعاون مع حماتها من الإسهام في تقدّم الحضارة الاسلاميّة » (69).

« السعادة العظمى »

يلاحظ أن هذه الآراء يمكن نسبتها إلى مذهب روني ميلي، وأنّ كراس «الروح الحرّة للقرآن» قد تمّت صياغته بالفرنسية فلم يثر حفيظة العلماء، ولو حرّر بالعربيّة لأثار ضجّة مدويّة إذ كان كبار العلماء حريصين دوما علي فرض رقابتهم على المنشورات التي تخوض في القضايا الإسلامية وهذا ما يثبته مصير مجلّة أدبية أصدرها مدّرس آفاقي وهو محمد الخضر بن الحسين. وكثيرا ما وقع تجاهل أو تشويه دور «السّعادة العظمي» التي صدر منها واحد وعشرون عددا بين مارس 1904 وفيفري 1905 لأنّها مثل «الرّوح الحرة في القرآن» لا تنسجم مع الصورة المزعومة التي يتخيلها بعض كتاب التاريخ التونسي. وعلى نقيض ما رآه نقولا زيادة (70) فإن «السعادة العظمى» كانت تصدر في جوهرها عن موقف إصلاحى. وقد ساعد ابن الحسين في تحرير المجلة بعض الشّيوخ التّقدميين المعتدلين مثل الطاهر بن عاشور ومحمد النخلى إلاّ أن القول بأن « هدفهم كان جعل المجلة لسان حال الاصلاح الديني على غرار ما قام به الشيخ محمد عبده بمجلّة «المنار»(71) ينطوي على شيء من المبالغة، بل يبدو أن هدف هذه النشرية كان تقريب وجهات النظر بين الشيوخ التقليديين والمحدثين على أساس برنامج إصلاحى معتدل لا يتجاوز حدود الإسلام.

والواقع أن «السعادة العظمى» « كانت بالفعل منبرا حرّا تتطارح على صفحاتها اتجاهات الفريقين دون الوصول إلى حد المواجهة...» (72)

فنشرت المجلة ردّا طويلا على الفتوى الترنسفالية بقلم الشيخ المحافظ بلحسن النّجار كما نشرت رسالة في نفس الاتّجاه للمفتي المالكي محمد النجار أب بلحسن السابق الذكر (73). وقد أظهر ابن الحسين ذاته بعض التعاطف مع القيم والآراء المحافظة. وفي مقالاته وافتتاحياته التي كانت حذرة، يشير إلى بعض مواطن الضعف في حجج الفريقين على حد سواء، فكان ينتقد من جهة الاصلاحيين الذين « يعزون إليه (القرآن) علوم الأولين والآخرين » وفي نفس الوقت كان يشدّد على القول بأن الفكر البشري ليس أهلا بالثقة إلاّ في حدود كونه امتدادا لمبادئ الاسلام. وبالمقابل فإنّه كان يرى أن « القول بأنّ باب الاجتهاد قد أغلق لا تصحّ إلاّ بتوفّر أدلّة تناقض الأدلّة التي تمّ بمقتضاها فتح باب الاجتهاد في الأصل» (74). وكان محمد النخلي يحذّر أنصار العلمانية بأن « إصلاح الدّين ليس ممكنا إلاّ لمن توفّر على معرفة طبيعة الدين » كما ينتقد من اعتاد التزمت والتشبّث بالتقاليد لأنه ألفهـا » (75). وبذلك يمكن القول بأنّ «السّعادة العظمى» كانت مجلة إصلاحية ولكنها في درجة دون «المنار». وقد تلقت التقاريظ من قراء نذكر منهم علي الشّنوفي ومحمد شاكر وكانت تنشر بصورة منتظمة مقالات لمثل الطاهر بن عاشور « حول إصلاح التعليم » وأحمد العتكي «حول قيمة وضرورة التقنيات الطبية الحديثة » (76).

ورغم اللهجة المعتدلة والجهود التوفيقية التي بذلتها «السعادة العظمى» مع استعدادها لنشر الآراء المحافظة إلى جانب الآراء الاصلاحية، فإنّ كبار العلماء كانوا يرون فيها توأما «للمنار» ترمي إلى زعزعة الدّين، وقد أصدر مثلا عضو بالمجلس الشّرعي فتوى تدين آراء ابن الحسين حول الاجتهاد...

« من المسلّم أنّه منذ استقرار الاسلام في المذاهب الأربعة، أغلق هذا الباب (الاجتهاد) ويجب على المسلمين أن لا يحيدوا عن آراء هؤلاء الأئمة دون أن يسعوا إلى أن يتوصلوا بتفكيرهم إلى رأي شخصي فيما يتعلق بأركان الإسلام » (77).

وقد أرسل علماء النّظارة بعد الفتوى بوقت قصير مذكّرة إلى الوزير الأوّل بوعتور مشدّدين فيها على أن الاسلام الذي عانى في بداياته من البدع والذي تمّ توحيده في القرون الأخيرة وخاصة بفضل ضبط العقيدة والشّريعة من الأئمة الأربعة الكبار وبواسطة سدّ باب الاجتهاد، هو الآن مهدّد بالانقسام بسبب الحركة التي تبث آراءها في «المنار». وقد رأوا أنّ هذه المجلّة المصرية مضرّة بالاسلام السني بفعل هجومها على الأولياء ومساعيها لإعادة فتح باب الاجتهاد، وقالوا إنّ محرّرى المنار تجاسروا على تأويل النّصوص المنزلة وفق رغباتهم وأنهم ضربوا بقرون من التراث عرض الحائط وذلك بمبادرات عقيمة وخطرة في الوقت معا، كتلك الأفكار التي تعزو المعجزات الربّانية المذكورة في القرآن إلى أسباب طبيعية. واشتكى النظّار من أنّ هذه المجلّة رغم نزعتها الهرطقيّة مقروءة من عدد كبير من طلبة الزّيتونة. ومما زاد في الطّين بلّة ظهور نشرية في تونس بالذّات يصدرها مدرّس مساعد يروّج لنفس الآراء التي تبثّها «المنار». وفي ختام المذكرة طلب شيوخ النظارة : أ) حظر توزيع «المنار» بتونس و ب) منع كل المنشورات التي تتجرأ على مناقشة مسائل تمسّ الدّين الاسلامي في تونس دون استشارة النظارة [78].

ويبدو أن طلب النظارة قد وضع سلطات الحماية في موقف حرج ووجد روا والمقيم العام بيشون نفسيهما موزّعين بين السياستين التّقليديتين اللتين زاولهما الفرنسيون بتونس، كما تدلّ على ذلك مذكّرة من وثائق الحكومة كتبها برنار روا وكشف فيها أن الوزير الأول والباي يرغبان في تلبية مطلب الشّيوخ. فقد دأب الفرنسيون من جانب على تشجيع الاصلاحيين من الأهالي التّونسيين ودعم رؤيتهم المستنيرة إلى الإسلام ما أمكن ذلك. وأثنى روا في مذكرته المذكورة سابقا على تنامي « الحوار الحر» [79]. ومن جانب آخر فقد سعى الفرنسيون باستمرار إلى تفادي إثارة استياء كبار العلماء المحافظين باذلين في ذلك قصارى جهدهم. وهذا يعني أنهم لم

يكونوا يجازفون بإثارة العلماء إلاّ متى تعلّق الأمر بمشروع من مشاريعهم. وكانت «السّعادة العظمى» تمثّل نوعا من الاصلاحية أو السّلفية الحديثة التي ليس للفرنسيين الليبراليين دخل فيها ولا نفع منها وهذا خلافا لعلاقتهم «بالحاضرة» وبالجمعية الخلدونية. وأفضى الأمر إلى مصالحة تقريبا، فلم تمنع «المنار» من الدخول إلى تونس، وربما كان ذلك عائدا لما قد ينجر عن مثل ذلك الإجراء على الصّعيد الدّولي، لكن «السّعادة العظمى» توقّفت عن الصدور. وليس من الواضح لدينا معرفة ما إذا كان توقف أوّل مجلة أدبية تونسية عن الصّدور عائدا إلى قرار صريح من السلطة [80] أو، وهو الأرجح، تم إقناع ابن الحسين بالعدول عن مشروعه. وعلى أية حال لم يلبث أن عيّن مفتيا ببنزرت وكانت خطته تشمل أيضا منصبي المدرّس والامام الأوّل بجامع بنزرت [81].

إن المسائل المتعلقة بولادة « السعادة العظمى» وكذلك باختفائها تدل على بروز ظاهرتين جديدتين مع نهاية فترة التعاون الاصلاحي من 1890 إلى 1907. فإلى هذا التاريخ كانت هناك ثلاثة معسكرات أساسية، المعسكر الوسط يتركب من تحالف أساسي بين الليبراليين الفرنسيين والمتطورين التونسيين، وكان العنصر المتخرج من الصادقية سائدا بين التونسيين وإن ضم أيضا بعض العلماء التّقدميين المعتدلين أو الانتهازيين أو الاثنين معا، وكان هذا التّحالف يقبل إن لم يكن يدعو إلى تحديث تونس في ظلّ الحماية الفرنسيّة. وفي معسكر آخر يوجد المعمرون الفرنسيون الذين يعتبرون تونس مستعمرة فرنسية ويرمون إدارة الحماية بمحاباة العرب. أمّا المعسكر الثالث فهو يضمّ المسلمين التّقليديين تحت زعامة العلماء المحافظين الذين يعارضون الاصلاحات المستوحاة من الغرب على أساس أنّها بدع تهدّد قيمهم كما تهدّد موقعهم الاقتصادي والاجتماعي. ويمكن أن نستخلص من الوقائع الجارية بين 1898 و 1904 جملة من الملاحظات من بينها : أ) أن أغلبية العلماء لم تنضمّ إلى السّياسة المنتهجة . ب) أنّ مناصرة ميلي للاصلاح

الإسلامي جرّ هؤلاء العلماء إلى مناهضة سياسة الإدارة. ج) أنّ العلماء لم يكونوا سهل الانقياد كما كان يتوقع. د) أن كبار العلماء كانوا يتمتعون بنفوذ أوسع من نفوذ العلماء المتعاونين مع الحماية والتونسيين المتطوّرين.

إنّ الظاهـرة الجديدة والأساسيـّة التي يبرزهـا الانقطاع المفاجيء «للسّعادة العظمى» هي أن الفرنسيين كانوا على استعداد للتضحية بالمجهودات الاصلاحيّة تأمينا للحدّ من مناهضة العلماء المحافظين ذوي النفوذ طالما لم يتعلق الأمر بمبادراتهم الخاصّة. وأمّا الظاهرة الثّانية فهي تخوّف أقليّة العلماء الاصلاحيين من النّزعة العلمانيّة لدى الاصلاحيين المتخرّجين من الصادقيّة، وقد تنامت كلتا الظاهرتين بعد 1907 كما سنرى ذلك بالتفصيل في الفصل الموالي، بينما انحلّ نمط المعسكرات والتحالف القائم إلى حدّ ذلك التاريخ مفسحا المجال أمام تحالفات من نوع جديد.

الهوامش

1- انظر: Albert Memmi, The Colonizer and the Colonized (Boston; Beacon Press, 1967 édition;

وانظر أيضا ,John Wansbroug, The Decolonization of North African History, Journal of African History, IX (1968), 643 - 50.

2 – أنظر Robert Mantran, " Les donnéesl'histoire moderne et Contemporaine di Algérie et de la Tunisie : notes pour une étude plus approfondie", Annuaire de l'Afrique du Nord, I (1964), 243 - 48.

ومقال بقلم ستانفورد :

Stanford J. Shaw , in International Journal of Middle East Studies, III (1972), 385 - 87.

3 ـ اللفظة الفرنسية (association) تنطبق علي حركتين مختلفتين كل الاختلاف في تاريخ شمال افريقيا الحديث، الأولى هي جمعية العلماء الاصلاحيين الجزائريين التي أصبحت حركة وطنية أي مناهضة للفرنسيين. والثانية سياسة التشريك التي توختها الجمهورية الثالثة والتي تهدف إلى التّعاون الاصلاحي بين الفرنسيين والمسلمين المتطورين وطبقت في تونس وفي المغرب (انظر Gérald J.Doiron, "The Policy of association in Morocco under Marchal Lyautey 1912-1925.

أطروحة غير منشورة Ph. D. ولفظة association في هذا المقام تحمل المعنى الثاني.

4 ـ انظر مراسلة ماسيكو إلى وزير الشؤون الخارجية في 16 أفريل و 5 نوفمبر 1890 و 19 ديسمبر 1891، ومراسلة روفيي لوزير الشؤون الخارجية في 12 جويلية 1893، وثائق وزارة الشؤون الخارجية، كي دورسي (نختصره في كي دورسي) Série. " Tunisie : Culte musulman.Vols II et III.

5 ـ مراسلة روا إلى ميلي، في 18 ماي 1896، A.G.T

6 ـ كانت تعليمات ميلي تطالب المراقبين المدنيين بإعداد تقارير حول نشاط شيوخ الزوايا ونفوذهم بمناطقهم. وتوجد التقارير في : AGT - D - 97 - 3

7 ـ مذكرة بدون توقيع مؤرخة في باريس في 19 نوفمبر 1919.

Quai d' Orsay Série " Guerre 1914 - 1918 ", Vol X.

8 ـ حسب ما ورد في وثيقة، أسّس «الحاضرة» سبعة عشر شخصا هم : علي بوشوشة ، البشير صفر، أحمد سقاط، محمد المعتمري، خليل بوحاجب، محمد ابن الخوجة، العروسي بوهاشم، صالح عبّاس، المنوبي بوسن، محمد بوسن، محمد بوحاجب ، يونس حجوج، العربي بن عمر، صالح البكوش، رشيد بن عمود، حسن بن الوحشية، أحمد زروق. A.G.T : E 531 - 24

انظر أيضا رزنامة النزهة الخيرية لسنة 1301 ـ 1314 هـ.

9 ـ انظر المنصف الشنوفي : « زيارتا محمد عبده لتونس ونتائجها على حركة الاصلاح التونسي من 6 ديسمبر 1884 إلى4 جانفي 1885 ومن 9 إلى 24 سبتمبر 1903 »

Cahiers de Tunisie, XVI (1968) p.70

10 ـ A.G.T : E - 531 - 24

11 ـ إن خروج «الحاضرة» عن مسايرتها المعتادة للادارة هو نتيجة تعاطف محرريها مع فكرة الجامعة الاسلامية. وحسب « تقرير قدمته الكتابة العامّة للحكومة التونسية حول الصحافة التونسية من البدايات إلى 20 سبتمبر 1906». (A.G.T : E ـ 551 ـ 3) أصبحت الرقابة ضرورية مؤقتا بسبب مجموعة من « المقالات المزعجة والمتعاطفة مع تركيا، نشرتها «الحاضرة» في 1893 بخصوص الأسطول التركي الذى أعرب على بوشوشة عن آماله في أن يرى رايته ترفرف على شواطيء الشمال الافريقي وأيضا في 1897 مدة الحرب التركية اليونانية.

12 ـ يرى بعض التونسيين، وهم على خطإ أن الجمعية الخلدونية قد أسسها وطنيون معادون لفرنسا فقد جاء في أطروحة حلقة ثالثة ، نشرت حديثا ، أنه : « على إثر حملة عنيفة للغاية سمحت الحكومة أخيرا في 1896 لبعض التقدميين الزيتونيين والصادقيين ببعث جمعية أطلق عليها اسم الخلدونية....» انظر : محمد عبد المولى، « الجامعة الزيتونية والمجتمع التونسي » (تونس المعهد القومي للبحث العلمي 1971) ص 103.

13 ـ انظر : Emile Amar, "La Kaldouniyya (Une université musulmane en Tunisie)", revue du Monde Musulman I (1907) 352 - 63.

14 ـ مراسلة ماشويل إلى شارلتي في 17 مارس 1908، وثائق وزارة التربية الوطنية تونس (AEM) : مجموعة وثائق تحت عنوان: M.J.I.

15 ـ محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية بتونس (القاهرة 1955)، 53 ـ 55

16 ـ الشاذلي خير الله :

Chedly Khairallah: le Mouvement Jeune Tunisien : Essai d'histoire et : de synthèse des mouvements nationalistes tunisiens (Tunis : Bonici 1957) p. 29

17 ـ أشار الاصلاحيون في فترة لاحقة إلى أن بيان الشيخ كريّم فتوى؛ انظر المفيد السنوي 1354 هـ ص. 106

18 ـ تجد النص الكامل لخطاب بوحاجب في كتاب محمد الطاهر بن عاشور: « أليس الصبح بقريب » (تونس : الدار التونسية للنشر، 1967) ص 103.

19 ـ انظر مثلا الفاضل بن عاشور في المصدر المذكور سابقا ص 45 ـ 47 وانظر نقولا زيادة Origins of Nationalism in Tunisia (Beirut 1962) , 64 - 67.

20 ـ عمل عديد من العلماء في دواوين الحكومة وخاصة في الخزانة العامّة التى اشتغل فيها الطاهر سقاط مديرا وسالم بوحاجب ومصطفى رضوان كاتبين أولين، وكان محمد رضوان كاتبا بالخزانة العامّة ومديرا لديوان الترجمة، وكان الشاذلي المونلي كاتبا في المجلس التنفيذي للوزارة الأولى، بينما كان علي الشنوفي كاتبا في قسم البحوث بالوزارة الأولى.

21 ـ من بين العلماء الذين زاولوا التدريس بالصادقية من 1883 إلى 1906: محمد القرطي ومحمود بيرم والصادق الشاهد وعلي بن الحاج والطاهر جعفر ومحمد الأكبر بن الخوجة والشاذلي الصدّام ومحمد جعيط واسماعيل الصفائحى وصالح قايجي وعمر بن عاشور والصادق بن القاضي وصالح الشاهد وحسين بن الخوجة.

22 ـ من بين العلماء الذين عملوا في إدارة الأوقاف في الفترة ما بين 1885 إلى 1906 : الطاهر بطيخ ومصطفى بوخريص والشاذلى بن محمود ومحمد بن يوسف والصادق المحرزي ومحمد بن مصطفى محسن ومحمد النيفر ومحمّد النجّار والصادق صفر.

23 ـ وكان الأعضاء الآخرون في الوفد هم : لويس ماشويل وبرنار روا وعثمان السبعي (وهو كاتب فى ديوان التعليم العمومي). انظر، ـ

A.G.T : F - 19 - 2

24 ـ ضبطنا هذا الجدول على أساس تدرج الوظائف حسب الأهمية من اليمين إلى اليسار وهذا يعني أن وضع علامة X في الأودية على اليسار تعني استعدادا أكبر للتعاون مع النظام من علامة X في الأودية علي اليمين، وأيضا على أساس نوعية وكمية الاتصالات بين الشيوخ والادارة فاتبعنا نفس النظام في وضع قائمة العلماء من أسفل إلى أعلى وهذا يعني أن العلماء المتصدرين القائمة قد أبدوا استعدادا أكبر للتعاون مع النظام من العلماء الواردة أسماؤهم في أسفل القائمة.

25 ـ مراسلة الكاتب العام إلى ماشويل بتاريخ 2 نوفمبر 1892 ومراسلة ماشويل إلى الكاتب العام بتاريخ 3 نوفمبر 1892. وثائق وزارة العدل التونسية نرمز له بـ AMJT الملف 138.

26 ـ من ماشويل إلى شارليتي في 17 مارس 1908. AMEN : MJI

27 ـ مذكّرة بدون تاريخ ولا توقيع، 1 ـ 38 ـ AMEN

28 ـ من روا إلى ميلي في 18 جوان AMJT 1896 : ملف 125.

29 ـ من ميلي إلى مساعده في 7 سبتمبر 1900، AMJT : ملف 22.

30 ـ من ماشويل إلى روا في 5 أكتوبر 1895، ومذكرة بدون توقيع بتاريخ 4 فيفري 1921، A.G.T : 30 ـ 550 ـ E. (القسم الفرعي 881 : 15)

31 ـ انظر المفيد السنوي 1354 هـ الصفحة 106.

32 ـ انظر مثلا علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في شمال افريقيا العربية -Allal al Fasi, The Independence Mouvements in Arab North Africa

Washington, D.C : American Council of Learned Societies, 1954), p.45.

33 ـ انظر العددين 60 و 68 من مجلة ابلا :

Jean Quemeneur, "Publications de l'Imprimerie officielle Tunisienne (Matbaâ Rasmiya) de sa fondation 1276 H - 1860 à 1300 H - 1882" IBLA. XXV, N. n 98 (1962). 147 - 73.

34 ـ مذكرة غير موقعة بتاريخ 8 نوفمبر 1905،

AGT : E - 550 - 30 (15 : 886)Ó

35 ـ انظر الفاسي ، المصدر المذكور ص 45 والفاضل بن عاشور، المصدر المذكور ص 51 ـ 52 ونقولا زيادة، المصدر المذكور ص 65.

36 ـ Leon Carl Brown, " Stages in the Process of Change" in Micaud, Brown and Moore, Tunisia : The Politics of Modernization (London : Pall Mall, 1963), p.20.

37 ـ انظر الفاضل بن عاشور : المصدر المذكور، ص 51

38 ـ من أحمد بن الخوجة إلى الوزير الأول، في 29 مارس 1896.

AGT : E - 531 - 49.

39 ـ انظر المنصف الشنوفي، « علائق رشيد رضا، صاحب مجلّة المنار، مع التونسيين (1898 ـ 1935) »، حوليات الجامعة التونسية العدد الرابع (1967)، 121 ـ 51 والفاضل بن عاشور، المصدر المذكور ص 57.

40 ـ الشنوفي، المصدر المذكور، 127 - 30

41 ـ من ماشويل إلى شارلتي، في 17 مارس 1908، AMEN : M.J.I يستعمل ميلي الجناس البلاغي بين الزيتونة وشجرة الزيتون. ويلخص بول لابي وجهات نظر الفرنسيين الليبراليين في عدم جدوى التعليم الزيتوني، في مقاله : " ,Paul Lapie L'enseignement de la logique à l'Université musulmane de Tunis", Revue Tunisienne, II (1895), 124 - 31.

42 ـ انظر محمد بن الخوجة، « تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد» (تونس المطبعة الرسمية، 1939)، 53 ـ 54، والفاضل بن عاشور، المصدر المذكور، 55 - 56. بالنسبة لتقرير اللجنة انظر وثائق الحكومة التونسية ،

A.G.T: E _ 262 _ 13

43 ـ انظر « محضر الجلسة الأولى لجنة الدراسات العربية» و « مداخلة السيد مدير التعليم العمومي والأسئلة التي طرحها علي لجنة إصلاح التعليم الأهلي» A.G.T: E _ 262 _ 13

44 ـ المصدر السابق : « تقرير جماعي للشيوخ النظارة بالجامع الأعظم» و«محضر الجلسة الثانية للدراسات العربية».

45 ـ المصدر السابق : « تقرير الشيخ سيدي صالح الشريف».

46 ـ سالم بوحاجب ومحمد بن يوسف وصالح الشريف وعمر بن عاشور ومحمد بن القاضي وبرنار روا ولويس ماشويل والبشير صفر.

47 ـ « محضر الجلسة الأولى للجنة الفرعية المكلّفة بدراسة مسألة تنظيم تعليم العلوم الدنيوية في تونس « ومحضر الجلسة الثانية ».

A.G.T: E _262_13

48 ـ محمد بيرم (رئيس)، وأحمد الشريف وعمر بن الشيخ واسماعيل الصفائحي والطيّب النيفر ومحمد بن محمود ولويس ماشويل وبرنار روا.

49 ـ محضر الجلسة الخامسة، A.G.T : E _ 262 _ 13

50 ـ التقرير الشهري لشهر ماي 1900، A.G.T : E _ 262 _13

51 ـ « الجلسة الرابعة للجنة الدراسات العربية» : A.G.T.E _ 262 _ 13

52 ـ من ماشويل إلى شارليتي، في 17 مارس 1908 : AMEN : MJI

53 ـ نصيحة عبده للجزائريين تتلخص في التعاون مع أولئك الفرنسيين الذين يسعون لمساعدة المسلمين والرفع من وضعهم المادى والأدبي وهي نفس النصيحة التي قدّمها للتونسيين. انظر :

Ali Merad, " L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens (1903)", Orient, VII (1963), 75 - 123.

54 ـ الأميرة نازلي ابنة الوزير الأول المصري مصطفى فاضل باشا الذى هو ابن ابراهيم باشا وحفيد محمد على. فيما يخص زواجها بخليل بوحاجب انظر، الفاضل بن عاشور، تراجم الاعلام» (تونس : الدار التونسية للنشر، 1970). 271 _ 82.

55 ـ انظر المنصف الشنوفي، زيارتا محمد عبده إلى تونس ص 57 _ 96

56 ـ انظر شارل أندرى جوليان : المعمّرون الفرنسيون والشباب التونسي

Revue Franaise d'Histoire d'Outre mer , LIV 1967 p. 107 : (1912 - 1882)

57 ـ الشنوفي، « زيارتا محمد عبده»، ص 78، وبعد عودة محمد عبده إلى القاهرة أوردت مجلة المنار في حديث له قوله إن الزيتونة سبقت الأزهر في الأخذ بالاصلاحات الضرورية. انظر الشنوفي « علائق رشيد رضا مع التونسيين»، ص 133 _ 136.

58 ـ صالح الشريف هاجر في 1906 إلى دمشق حيث تهجم في ديسمبر 1907 على الوهابية والاتّجاه السلفي في مواجهة له مع رشيد رضا. انظر الشنوفي « علائق رشيد رضا» 133 _36.

59 ـ محمد الطاهر بن عاشور، المصدر المذكور، ص 249.

60 ـ انظر : Malcolm Kerr, Islamic Reform : The Political and Legal Theories of Muhamad Abduh and Rashid Ridà (Berkeley : University of California Press, 1966), p. 145

وانظر، الفاضل بن عاشور، الحركة...ص 60

61 ـ انظر المنار، عدد VI (3 مارس 1904) ، 927 _ 938، وانظر رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مجلدان القاهرة : مطبعة المنار، 1931، I ، ص. 717

62 ـ الفاضل بن عاشور، الحركة، ص 57 _ 58

63 ـ حجّة بتاريخ 26 جوان 1904 في وثائق خاصة لدى منصف دلاجي (تونس)

64 ـ «الدريبة» هي التسمية التي أعطيت لفرع المحكمة المدنية بالعاصمة وقد بعث نظام المحاكم المدنية بالايالة التونسية في 1896. وعلى عكس المحكمة الشرعية ذات الصلاحيات للنظر في قضايا سب الجلالة (الكفر) والتى لها الحق فى إصدار عقوبة الإعدام في مثل هذه الجرائم (انظر مثلا محاكمة اليهودي سفاز في 1857) فإن محكمة الدّريبة تقتصر على النظر في جرائم مدنيّة أقل خطورة. ويمكنها إصدار حكم بالسجن لمدّة لا تتجاوز ثلاثة أشهر.

65 ـ كان الوزير الأول المعني عبد العزيز بوعتور الذى يبدو أنه آلت إليه الكلمة الفصل في المسألة، لأن الباي والمقيم العام والكاتب العام كانوا جميعهم متغيبين بفرنسا في تلك الفترة.

66 ـ من أنوار إلى دلكاسي في 25 جويلية 1904، وثيقة في حوزة منصف دلاّجي (تونس)، وهناك رواية أخرى لهذه الوقائع تجدها في سلسلة مقالات صدرت بجريدة الدبياش تونزيان فيما بين 2 و 24 جويلية 1904

67 ـ صدر مقال استعرض حوادث هذه الواقعة في جريدة لاكسيون بتاريخ 22 جويلية 1971 تحت عنوان :

" Alliance du protectorat avec le maraboutisme contre la renaissance de l'Islam".

68 ـ لا يورد جوليان في المصدر المذكور أعلاه ذكر هذا الكتاب ويعتبر الفاضل بن عاشور في (الحركة ص 84) أن ذلك كان هجوما على الامبريالية الفرنسية وقد أخطأ في ما ذهب إليه. ولا يقدم زيادة (في المصدر المذكور ص 190) رأيا قاطعا عن درجة تعاطف الكتاب مع الفرنسيين و.ل. كـ. براون (في المصدر المذكور ص 43) هو الوحيد الذى أشار إلى الفارق

الفكري الكبير بين الثعالبي في 1905 عندما ألف « الروح الحرة في القرآن» والثعالبي في 1920 عندما ألف « تونس الشهيدة».

69 ـ ابن عطار والسبعى والثعالبي، « الروح الحرة للقرآن».

L'esprit libéral du Coran (Paris : Leroux, 1905), p 2 - 4.

70 ـ يقول زيادة بصدد الكلام عن الاصلاحيين والتقليديين التونسيين (في المصدر المذكور، ص 72) « أنه كان هناك من جهة العنصر المحافظ حقا الذى يشدّد على الاسلام ولا شيء آخر غيره وكان يرفض حتى آراء محمد عبده ومدرسة المنار المعتدلة وقد تزعم هذه الحركة إذا صح لنا استعمال كلمة حركة، النجّار المفتي المالكي لمدينة تونس ومحمّد الخضر حسين الذى أسس في 1904 « السعادة العظمي» وكان المعبّر عن هذه الحركة».

71 ـ « تقرير الكاتب العام حول الصحافة الأهلية بتونس منذ البدايات إلى غاية 20 سبتمبر 1906»، AGT : E _ 531 _ 3

72 ـ الشنوفي : « زيارتا محمد عبده» ص 81.

73 ـ بالنسبة لبلحسن النجّار « السعادة العظمى » الأعداد : 7 (ربيع الثاني 1322)، و 8 (16 ربيع الثاني 1322) ، و 9 (1 جمادى الأولى 1322) و 10 (16 جمادى الأولى 1322)، وكانت رسالة محمد النجّار (فى « السعادة العظمي » عدد 6 (16 ربيع الأول 1322) تتضمّن أيضا تعليقا على صحيح البخاري الغرض منه تفنيد الآراء في المنار. انظر : الفاضل ابن عاشور، الحركة، 61 - 62.

74 ـ السعادة العظمى عدد 1 (16 محرّم 1322)

75 ـ نفس المصدر عدد 5 (1 ربيع الأول 1322)

67 – نفس المصدر، عدد 3 (16صفر 1322)، وعدد 11 (جمادى الثانية 1322) بالترتيب.

77 ـ هذه الفتوى المؤرخة في 29 محرّم 1322 متوفرة في ترجمة فرنسية فحسب، وهي منسوبة إلى « قاض مسلم بالجامع الأعظم»،

AGT : E _ 550 _ 30 (15 : 564)

78 ـ مذكرة بدون تاريخ من النظارة إلى الوزير الأول :

AGT : E _ 550 - 30 (15 : 564)

وقد تم نشر هذه الوثيقة أخيرا مع مقدمة موجزة، انظر :

Mustapha Kraiem, " Au sujet des incidents des deux séjours de Muhammed Abduh en Tunisie, "revue d'histoire Maghrébine, n = 3 (Janv.1975), 91 - 94.

وقد نشرت جريدة « لاديباش تونزيان» آراء تعارض محاولة فرض رقابة على الآراء الاصلاحية في عددها الصادر بتاريخ 4 ماي 1904، وفي الرشدية في 5 ماي 1904.

79 – مذكرة بتوقيع برنار روا في 5 ماي 1904، AGT : E _ 550 _ 30 (15 : 564)

80 ـ الفاضل بن عاشور (الحركة، ص 62) يوحى بهذا الانطباع.

81 ـ رجع ابن الحسين إلى تونس في 1907 وزاول التدريس برتبة مدرس من الطبقة الثانية وفي حوالي 1911 غادر تونس بنيّة الحج ثم لم يعد إليها، وقضى مدّة الحرب العالميّة الأولى في اسطنبول ثم سافر إلى القاهرة حيث أصدر مجلة أدبية ودرس العلوم الشرعية بالأزهر ثمّ صار الشيخ الأكبـر لجامع الأزهر.

الفصل السابع

العلماء والتحالفات الجديدة

1907 - 1915

ليس لعام 1907 أهميّة تاريخية بالنسبة لتونس بما يمكن مقارنته مع عام 1881. ففي سنة 1907 لم تجر أيّة واقعة ذات خطورة ما ـ من نوع غزو أجنبي أو إقامة نظام جديد ـ من طبيعتها أن تثير اهتمام المعاصرين لها بل كان عام 1907 من التواريخ التي تدرك أهميتها في مرحلة لاحقة من الزمن. ففي 1907 تشكّل حزب تونس الفتاة الذي اعتبر في فترة متأخرة نقطة البداية في كفاح تونس من أجل الاستقلال [1]. ورغم أنّ حركة الشباب التونسي مشتقّة بصورة أساسيّة من قيادات «الحاضرة» والخلدونيّة، كما سنوضح ذلك فيما بعد، فإنّ أفرادها قد اتخذوا مواقف وتوخّوا خططا نضالية تقطع مع مرحلة الاصلاح والتعاون السابقة، مع أنهم لم يسجلوا قطيعة أديولوجيّة مع الماضي.وترجع الأسباب المباشرة لظهور هذه الحركة إلى مجموعة من العوامل التي رافقت نمو ظاهرة أوسع وهي بروز إئتلافات وتحالفات جديدة على انقاض أخرى سابقة لها. وقد اشترك العلماء بصورة مباشرة في عمليات الانحلال والتركيب الجديدة، وإن شاركوا فيها من موقع الرديف وليس من موقع الموجّه. وكانت الآثار المهمة المترتبة عن ذلك ثلاثة: أ) القوّة السياسية المتزايدة للمعمّرين الفرنسيين .ب) تجذّر الاصلاحيين التونسيين المتعلّمين بالفرنسيّة . جـ) فتور التزام الحماية

بانتهاج سياسة اصلاحية، ويرجع ذلك في جانب منه إلى سعي الحماية لاستمالة العناصر التقليدية.

المُعَمّرون الفرنسيون وَالشباب التونسي

لم تكن السياسة الفرنسية في تونس في الفترة 1881 ـ 1907 تهدف إلى بعث فريق من المستنيرين الأوفياء لفرنسا والناطقين بلسانها فحسب، بل كانت ترمي أيضا إلى تيسير السبل أمام الاستعمار. ولم تعرف تونس بالطبع تجربة مرّة مثل الجزائر حيث صادرت الحكومة أراضي القبائل بكل بساطة ثم قامت بتوزيعها مجانا على العسكريين الفرنسيين المتقاعدين من العمل الحربي وعلى اللاجئين من فلاحي منطقة الألزاس التي احتلتها بروسيا وعلى مجموعات أخرى (2). أمّا في تونس فكان الأوروبيون مجبرين على ابتياع ملكياتهم العقارية، ونتيجة لذلك كانت الجالية الفرنسية متكوّنة في غالبيتها من معمرين رأسماليين أي من مضاربين على الأرض يقومون بشراء أسهم من العقارات المعدّة للبيع ثم يقسمونها ويبيعونها من جديد للمعمرين الصغار، وكان هؤلاء في جلهم من الصقليين والمالطيين. واستمر الحال على هذا النحو إلى ما بعد 1896 عندما سعت حكومة باريس إلى تشجيع توطين المعمرين بتونس بمدّهم بالمساعدات. وكان عدد الايطاليين في 1901 يبلغ 71 000 في حين لم يتجاوز عدد الفرنسيين 24 000 (3).

ورغم أن الجالية الفرنسية بتونس كانت قليلة العدد بالمقارنة مع ما كانت عليه أختها بالجزائر فإنّها سعت بكل شراسة إلى إيجاد الوسائل الكفيلة بإزالة العراقيل المعطّلة شراءها الأرض وإلى أن يكون لها صوت في رسم السياسة الرسمية بالمحمية الفرنسية في شتى المجالات. ونسجّل أنه وجد في تونس مثل سائر المستعمرات قانون تورغو Turgot للمستعمرات ومفاده أنه كلما اختلفت مصالح المعمرين عن مصالح الوطن الأم سعوا إلى اكتساب سلطة سياسية واستقلالية عنه. فقد كان فكتوردي كارنيار

Victor de Carnière مثلا من كبار الملاك الفرنسيين ثراء ونفوذا في تلك الفترة. وكان بواسطة صحيفته اليمينية «تونس الفرنسية» La Tunisie Française من أشدّ المنتقدين للحل التوفيقي بين الالحاق والاستقلال الذاتي الاداري الذي كانت تسير عليه الحماية. وعندما كان دي كانيار وأمثاله ينادون بضم تونس لفرنسا فذلك يعني أنهم يطالبون بأن يمارس المعمرون رقابة على السياسة المحلية تماثل في طبيعتها ومداها تلك الرقابة التي يتمتع بحقها أمثالهم في الجزائر الفرنسية (4).

ورغم أنّ الفرنسيين اللّيبراليين الذين أشرفوا على الحماية قد شجّعوا الاستعمار في توجيه الادارة حسب سياساتهم، ولا شك أنه يمكن اتهام شعار الرسالة التمدينية الذي رفعته الجمهورية الثالثة بأنه شعار منافق من عدة جوانب، إلاّ أنّه لا يمكن أن ننكر على الجمهوريين تمسّكهم بمظاهر السيادة المشتركة الفرنسية التونسية («لا ضم ولا ترك») وأنهم تصرّفوا بصورة عامّة على أساس أنّ المسلمين قادرون على تمثل الثقافة الفرنسية («ترقية الأهالي»)، فسعى ميلي وروا وماشويل إلى بعث حزب من المستنيرين التونسيين في التسعينات لتعديل الكفة مع المعمّرين ذوي الأطماع السياسة. ومع ذلك فقد اكتسب المعمّرون نفوذا سياسيا متزايدا، فحصلوا على التمثيل المباشر في المجلس الاستشاري الذي بعث في 1891 والذي صار له حق مراقبة الميزانية التونسية في 1907، ممّا عزّز صفّ دي كانيار والمعمرين الرأسماليين الآخرين في بحثهم الدؤوب عن الأراضي وخاصة أراضي الأوقاف التي أسالت لعابهم وفي جهدهم لتعديل السياسة التربوية (5). هذا النفوذ السياسي المتنامي للمعمرين بالاضافة إلى الأهمية المضاعفة للاعتبارات الاستراتيجية في سياسة الدّول الأوروبية وهي على أبواب الحرب العالمية الأولى، وما رافقها من فتور في التزام السياسة الفرنسية بترقية الأهالي، كلّها عوامل كانت سببا مهما في تجذير المستنيرين التونسيين وما اعترتهم من خيبة في «سياسة المشاركة».

استرعى دور الشباب التونسي كطليعة للوطنية الفعليّة اهتمام الباحثين (6). إلاّ أنّ هذه النخبة السياسية الصحفية التي برزت في 1907 كحركة جديدة مساندة لسياسة التعاون الاصلاحي الفرنسي التونسي والتي أجهز عليها في 1912 عندما شعرت إدارة الحماية بأنها تشكّل خطرا عليها، تستحق أن نقف عندها بإيجاز، وسنركز على جانب محدّد من هذه الحركة يتعلق بموضوع دراستنا وهو انحلال التحالف الاصلاحي. اختلف حزب تونس الفتاة في هذا الصدد مع سلفه أي مجموعة «الحاضرة» والخلدونية من جانبين أساسيين. فقد كانت المجموعة الأخيرة تكتفي بدور التّابع للحماية Cat-spaw، بينما كان حزب تونس الفتاة يصبو إلى المساواة مع الاداريين الفرنسيين، وقد استقلوا عنهم تدريجيا. وهكذا نلاحظ أنه بينما بعث ماسيكو وميلي الحاضرة والجمعية الخلدونية وقدّما لهما المساعدة لخدمة أهدافهم الخاصة فإن الشباب التونسي قد أسّس جمعيّة قدماء الصّادقية (7) وحزب تونس الفتاة وصحيفة التونسي (8) بالفرنسية لفائدتهم قبل أي اعتبار آخر. وثانيا كان الشباب التونسي متمسّكا بالحضارة الفرنسية لكنه رغم ذلك أو ربما بسبب ذلك يطمح إلى المثل العليا في الحريّة والمساواة والأخوة ولا يكتفي بالتّغني بها بل يطالب بحقه فيها بصراحة وجرأة لم تزدهما الأيام إلاّ قوّة.

علاوة على بعث جمعية قدماء الصادقية في 1905، فقد أجمع المتتبعون لتاريخ تونس الحديث على اعتبار الخطاب الذى ألقاه البشير صفر بمناسبة فتح التكية في مارس 1906 أول مؤشر عمومي يدلّ على أن الاصلاحيين التونسيين بدأوا يتخذون مواقف جديدة كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا الفصل. وتعرض صفر في خطابه إلى « تدهور التجارة والصناعة الأهلية» ثم ذكر أنّ السياسات المجحفة في الميدانين العقاري والتربوي جعلت من التونسيين مواطنين من الدرجة الثانية في بلادهم (9). وقد أثارت هذه الملاحظة رغم صياغتها المعتدلة سخط المعمرين. وهناك ما يدلّ على أن

البشيرصفر كان منذ 1903 يعبّر عن آراء أكثر انتقادا للحماية في مجالسه الخاصة، كأن أرسل إلى المقيم العام بيشون رسالة شخصية ينتقد فيها تقريرا صادرا عن لجنة حكومية حول استعمار الأراضي بتاريخ 5 جوان 1903، وردّ على توصية اللجنة المذكورة القاضي بتوفير المزيد من أراضي الأوقاف للمعمرين القادمين من فرنسا بأن هذه المجهودات في جلب الفرنسيين لتونس لم تفلح إلا في إثراء المضاربين على العقار بينما صار التونسيون يهجرون بيوت أجدادهم ويفصلون عن وسائل عيشهم أو يؤولون إلى وضع الخماسة. وأنذر صفر بأن هذه التوصية لن تشجع التعمير الحقيقي بل إنها ستزيد من أرباح المضاربين ومن عذاب الفلاحين. وبعد أنّ حيى – وفق العرف – جهود فرنسا السابقة في تحديث تونس أضاف : «لماذا محاولة الرجوع إلى الوراء اليوم وافتتاح عهد قائم علي نظام القمع والتخريب بعد كل تلك الاصلاحات ! » (10).

وربما كان خطاب التكية بمثابة الموجّه لزملائه الاصلاحيين. ففي أكتوبر 1906 وبمناسبة انعقاد المؤتمر الاستعماري في مرسيليا، أثار محمد الأصرم هذا الموضوع من جديد، واستعرض الشروط الضرورية لايجاد علاقة بين الفرنسيين والتونسيين أقلّ استغلالا، وطالب بالخصوص بتوفير المزيد من الفرص للتونسيين في الزراعة والتعليم العمومي والوظيف الحكومي (11) ونشرت صحيفة التونسي في عددها الأوّل في 7 فيفري 1907 بيانا رئيسيّا للشباب التونسي عدّل فيه علي باش حامبه طلبات الأصرم المهذّبة إلى مطالب فعلية. وشارك عدّة شبان تونسيين في مؤتمر شمال افريقيا المنعقد بباريس في أكتوبر 1908، فطرح البشير صفر ضمن التقرير الذي قدّمه حول الأوقاف السؤال التالي : « حرية ومساواة وعدالة هل هي مطالب مشطة بالنسبة لفرنسا الجمهورية ؟ » (12) وكان هذا التساؤل يمثل جوهر موقف المندوبين التونسيين.

وهكذا شكّلت المرحلة الممتدة من 1906 إلى 1909 الفترة الأولى المعتدلة في سيرورة إعادة التحالفات الواسعة المدى. وقد أدرك الشباب التونسي التأثير

المتعاظم للمعمرين على السياسة الفرنسية بتونس، مما أثار مخاوفهم فأخذوا يذكرون مسؤولي الحماية بأدب ولكن بصراحة أيضا بمبادىء الثورة الفرنسية المجيدة وبواجباتهم الأدبية المتفق عليها تجاه الشّعب التونسي. وكان الشبان التونسيون يطالبون إلى غاية 1908 بتطبيق عادل « لسياسة المشاركة » لا أكثر (13)، لكنّهم أخذوا عبر كتاباتهم وخطبهم يتجهون إلى «فرنسا الأخرى» (وهذا يعني فرنسا ذات الإرث الثوري والجمهوري) بالمتروبول وبتونس، وبذلك حظوا بانتباه اليسار الفرنسي وتعاطفه معهم، هذا اليسار الذي كان يتّهم ليبراليي الحماية بالنفاق في الوقت الذي كان حزب المعمّرين يتّهمهم بمحاباة العرب. بدأ الاشتراكيون الفرنسيون فيما بعد يحلّون محلّ اللّيبراليين كحماة للاصلاحيين التونسيين، وقد شكل هذا التطور مرحلة جديدة للانحلال الجزئي للتحالف القديم (14). وبعد أن فقد الشباب التونسي ثقته في إخلاص مسؤولي الحماية في تطبيق سياسة مشاركة تنصفهم وذلك بعيد أحداث 1910 ـ 1912، أخذوا تدريجيا في توخي سياسة نضالية وقد ناصروا إضراب طلبة الزيتونة في ربيع 1910 . أما دورهم في انتفاضة الجلاز في نوفمبر 1911 فهو غير واضح بدقة، إلا أن تزعمهم لعملية مقاطعة ركوب الترام أي الرتل فهو أمر لا يقبل الجدال ، وقد أحرج سلطات الحماية بل زاد سخطها وخوفها في الوقت نفسه. ونتيجة لذلك عمدت السلطة إلى مصادرة صحافة الشباب التونسي ثم أوقفت زعماءهم ونفتهم إلى خارج البلاد، وبذلك مهّدت السبيل نحو تطور الوطنية التونسية الفعلية إثر الحرب العالمية الأولى.

السياسة الإسلامية الفرنسية في تونس 1907 ـ 1915

في علاقة بتطور الظاهرتين : أ) تنامي النفوذ السياسي للمعمرين و ب) الانحلال الجزئي للتحالف الاصلاحي بين المستنيرين التونسيين والليبراليين الفرنسيين بتبني الشق الأوّل لمواقف نضالية متزايدة، برزت ظاهرة أساسية ثالثة كان لها هي الأخرى تأثير على مواقف الزعماء الدينيين وسلوكهم بتونس خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، برزت في شكل تخلي

مسؤولي الحماية أكثر فأكثر عن برنامج الاصلاح بهدف استمالة التونسيين المعتدلين والتقليديين ومن بينهم العلماء. وقد رأى البعض أنّ سياسة «الأسر الكبيرة» التي توختها الحماية في العقد الأول من الاحتلال قد مكنتها من الاستفادة من خدمات العائلات المخزنية القديمة التي كانت تمد في القرون الماضية دولة الباي بالموظفين :

« لقد احترمت الحماية هذا الهيكل الارستقراطي المركز الذي يسّر تثبيت السلطة الفرنسية، فخدم رجال المخزن والمماليك أسيادهم الجدد بنفس الحماس والاخلاص الذين أظهرتهما هذه النخبة للأمراء الحسينيين. وكان الإبعاد عن الوظيفة جزاء العدد القليل من الأسر التي أبدت مناهضة للحضور الفرنسي... (وكانت) المكافأة جزاء من سارعوا بتقديم خدماتهم منذ بداية الحمايةبما يكفي لإقناع المترددين. وقد رأينا بعض الأسر الكبيرة التي كانت تناهض في البداية الحماية تنصاع بصورة ملفتة للانتباه، وأصبحت من أشد أنصار النظام الجديد.

ولا شك أن السياسة التى أطلق عليها « سياسة الأسر الكبيرة» قد سهلت وجودنا (في تونس)» (15).

وأضاف دومونتيتي De Montéty أنه على خلاف عائلات المخزن والمماليك لم يكن من السهل استمالة العائلات البلدية (أي التجار وأصحاب الحرف) والدينية، للرضا بالحماية وسياسة التحديث وهذا بالطبع ما تدل عليه أحداث الثمانيات ـ وخاصة المظاهرة ضد البلدية في 1885 ـ واستمر الحال كذلك خلال الفترة 1890 ـ 1907 رغم تعاون بعض العلماء مع الحماية. وقد سعى أثناءها ميلي إلى خطب ود المتطورين التونسيين وإلى تشجيع التحديث الاسلامي. إلاّ أنه بعد 1907 تحول الشباب التونسي من علاقة مساندة إلي معارضة تجاه الادارة، وأصبح مسؤولو الحماية أنفسهم محافظين أكثر من السابق. وهذا يرجع في جزء منه إلى أنّ المعمرين نجحوا في ممارسة نفوذ أكبر على السياسة الفرنسية بتونس، كما يعكس التغيير الذي

كان يجري بفرنسا عهدئذ، حيث استقطبت الحياة السياسية في التسعينات بعض القضايا المحددة مثل التوسع الاستعماري وقضية دريفوس. ففي هذه الفترة ولأول مرة في التاريخ أصبح التيار الاشتراكي قوة برلمانية أثارت مخاوف الليبراليين الوسطيين والمعتدلين وجرّتهم نحو التقرب من غلاة اليمين، أدى ذلك إلى تغيير في تركيب الأغلبية الحاكمة في الجمهورية الثالثة من تحالف بين الوسط واليسار إلى تحالف بين الوسط واليمين في السياسة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر (16). وكانت لها انعكاسات على طبيعة الادارة الفرنسية بتونس وعلى السياسة المتوخاة بها. وخلف المقيمين روني ميلي واستيفان بيشون والكاتب العام برنار روا ومدير التعليم لويس ماشويل مسؤولون جدد في الحماية أكثر محافظة، شرعوا في التخلي عن سياسة ميلي الداعية إلى جلب المؤيدين للنظام من صفوف التونسيين التقدميين أو المتأوربين. ومع اشتداد التوتّرات الدّولية أخذ مسؤولو الحماية يتوخّون مواقف دفاعيّة باستمالة العناصر التقليدية من السكان.

ولا شك في أن القضاء على سياسة ميلي المناصرة للتحديث الإسلامي ليس بالأمر السهل، وقد دافع ميلي نفسه عن سياسته في خطاب له شهير «إذا كان الاسلام لا يساير الحضارة العصرية» ألقاه في مؤتمر شمال افريقيا عام 1908 (17). وقد صعب أيضا على بعض المسؤولين السياسيين الآخرين التخلّي عن « سياسة المشاركة» الاصلاحية. وفي 1907 قدّم القنصل الفرنسي بالقاهرة تقريرا حول « السياسة الاسلامية الايطالية » ملاحظا في بدايته أنّ عملاء ايطاليا يسعون جاهدين إلي كسب عطف الزعماء المسلمين « الأكثر تدينا وتعصبا » ثم يتوجه بالنصيحة ذاكرا « أنه ليس بالدفاع عن الاسلام الرجعي والمعادي بالضرورة لأوربا يمكن لدولة متحضرة أن تأمل في مد نفوذها على بلدان اسلامية» (18). لكن كانت تمارس فى فرنسا منذ ذلك الوقت ضغوطات كبيرة في اتجاه تبني نفس السياسة الايطالية. وهي

ناجمة عن تطور الأوضاع في تونس وفي العالم.

وكان الخطر الرئيسي بالنسبة للحماية يتمثل بالطبع في بروز حزب تونس الفتاة الذي ازدادت معارضته للادارة، وصار يتبنى أكثر فأكثر موقفا نضاليا يصبّ في اتجاه الجامعة الاسلامية، وأصبح زعيم الشباب التونسي البشير صفر ينظر إليه على أنه « وكيل حركة الجامعة الإسلامية بتونس»(19) . وعندما منعت سلطات الحماية حزب تونس الفتاة من العمل أثر مقاطعة الترام في 1912، برر المقيم العام ألابتيت Alapetite منع «الصحافة المحلية ذات الاتجاه الموالي للجامعة الاسلامية » الذى صاحب حظر الحزب، برّره على أساس أنّ هذه الصحافة ترسم صورة لفرنسا «كعدو للاسلام، ضالعة في ركب أعداء الامبراطورية العثمانية » (20). وأشار الأبتيت بعد ذلك إلى أن حزب الوحدة الاسلامية الموالي لتركيا يتركب في أغلبيته من « بعض المثقفين الذين تربّوا في جلّهم بمدارسنا »(21). وهكذا فإن جزءا مهما من المتطوّرين، أولئك الذين كان ميلي يطمح إلى أن يضفوا شرعية ما على الحماية، قد ابتعدوا عن مساندة الادارة بل أخذوا في مهاجمتها. وتبين يومئذ للحماية أنه إذا انجر تونسيون آخرون وراء هؤلاء المناضلين الشباب فإن الحماية ستفقد أي سند تونسي يمدّها بشرعيّة ما، وستظهر في صورة احتلال أجنبي لا أكثر، يروم البقاء بقوّة السلاح. واعتبارا لذلك رأى النظام من مصلحته أن يسعى لاستمالة الزعماء الرّسميين أو الطبيعيين لباقي السكان.

تعامل رجال السياسة الفرنسيون على المستوى الدولي على ضوء القضايا والأحداث التي أدّت إلى الحرب العالمية الأولى، فكانت بريطانيا قبل التوقيع مع فرنسا على الاتفاق الودي في 1904 العدوّ الرئيسي لهذه الأخيرة(22)، ثمّ أصبحت ألمانيا بعد ذلك التاريخ العدوّ الأول، وقد سعت ألمانيا بكل مهارة إلى التحالف مع تركيا التي كان الكثير ينظر إليها على أنها القوة الاسلامية الأولى ومقر الخلافة. وقد تلقى المقيم العام بيشون منذ سبتمبر

1906 تقريرا من أحد مرؤوسيه « حول المناورات الألمانية والدعاية للجامعة الاسلامية في الايالة » [23]، بيّن فيه كيف أن ألمانيا تسعى لاستغلال العلائق التي تربط المسلمين بالسلطان / الخليفة العثماني لاثارة الاضطرابات بافريقيا الشمالية الفرنسية . وقد استمر حزب تركيا الفتاة بعد نجاح ثورته في 1908 ـ 1909 في استخدام الجامعة الاسلامية كمبدإ من مبادئ سياسته الخارجيّة. وكان يشك في أن الألمان وتركيا الفتاة يقفان وراء بعض المجموعات التي ترسل بعملائها إلى تونس لحثّ المسلمين على التمرّد على السلطة الفرنسية مثل « الجمعية المحمدية » و « لجنة استقلال تونس والجزائر » وكلتاهما مقرها في عاصمة الخلافة. وكانت مخاوف السلطات الفرنسية قد بلغت أقصاها بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى عندما توجّه السلطان / الخليفة بنداء إلى كلّ المسلمين لاعلان الجهاد على فرنسا وحلفائها. هذا بالإضافة إلى أن الفرنسيين ظلوا يرتابون في نوايا بريطانيا فيما بعد الحرب، وقد تسلم ألابتيت في 1913 تقريرا سريّا حول «السياسة الانقليزية في الشرق»، كشف أن « ممثلي الحكومة الانقليزية اتصلوا ببعض الأشخاص والزعماء الدينيين الاسلاميين بمكة والمدينة قصد ربط علاقات مصلحة وتعاطف بين العواصم الاسلاميّة والحكومة الانقليزية» [24]. وقد ارتأى المسؤولون الفرنسيون بتونس أمام سعي ألمانيا لاستغلال تحالفها مع تركيا لتقدّم نفسها في صورة صديقة الاسلام الذي تعاديه فرنسا، أنه من الحكمة نهج نفس السياسة التي اتبعتها كل من بريطانيا وايطاليا باظهار العطف علي الاسلام وبالسعى لاستمالة العناصر التقليدية في المجتمع ومن بينهم كبار العلماء.

وما كانت بعض جوانب « السياسة التقليدية » في تونس إلاّ امتدادا لبرنامج استراتيجي أوسع رسمت معالمه في باريس حيث كان أحد المسؤولين الكبار ينادي من هناك« بمكافحة مناورات الألمان والأتراك باستخدام نفس الطرق التي يستعملونها» [25]. ونتيجة لذلك بعثت في 1911 لجنة

وزارية «للشؤون الاسلامية » ضبطت عددا من الخطط من شأنها أن تأتي على التفوق الذي كان الألمان يتمتعون به لدى الرأي العام الاسلامي بحكم تحالفهم مع الأتراك، فقد اقترح مثلا في إحدى جلسات اللجنة تشجيع بعث جامعة إسلامية تحت راية فرنسا لمواجهة الجامعة الاسلامية الواقعة تحت نفوذ الألمان : « يتعيّن علينا أن نعطي للجامعة الاسلامية مكانها في مؤسساتنا»[26] . ووضعت اللجنة الوزارية عددا من المشاريع للتدليل على عطف فرنسا على الاسلام التقليدي، من بينها : تعيين العلماء وإرسالهم إلى فرنسا ممثلين لمسلمي شمال افريقيا لدى الجمهورية الثالثة، وتخصيص نصف مليون فرنك لبناء فنادق وخانات لايواء الحجاج المعوزين من المغاربة، وبناء مسجد في باريس . كما درست اللجنة مسألة الخلافة، وقررت العدول عن سياستها الرامية إلى اعتبار السلطان العثماني دمية بريئة يحركها الألمان، والسعي بدلا عن ذلك إلى إقناع العلماء في البلدان الواقعة تحت النفوذ الفرنسي بالتهجّم على السلطان باعتبار أنه مغتصب تركي للخلافة. وعندما وردت تقارير تفيد بأن البريطانيين يفكّرون في تنصيب شريف مكّة «خليفة عربيا » اقترح بعض المسؤولين الفرنسيين بكل جدية تنصيب سلطان المغرب خليفة للمسلمين « الفرنسين »، وسارع ليوتي لدعم هذا المقترح فكتب من المغرب الأقصى في هذا الموضوع قائلا :

« إن مصلحتنا تقضي بأن ندع الاسلام يتجزأ، لذلك علينا أن نبدي ارتياحنا لشريف مكة بالمشرق لكنه علينا كذلك أن لا نساعد على انتشار نفوذه إلى بلاد المغرب. وهذا يجرّنا إلى إعادة ترتيب الاسلام المغربي بجعله تحت السّلطة الرّوحيّة لسلطان المغرب [27] ».

ولكنّ جزءا كبيرا من السياسة الاسلامية التقليدية المعتمدة بتونس كان من وحي محلي. وقد عارض ألابتيت مشروع الاعتراف بسلطان المغرب خليفة لبلاد المغرب الاسلامي [28]. لكنه وافق على العديد من المشاريع الأخرى التي ضبطت في باريس بهدف كسب المسلمين لفرنسا، بل إنّه

كان سبّاقا في تصوّرها. فبعد مصادرة «السعادة العظمى» بطلب من كبار العلماء سنة 1904، قمعت الاقامة العامّة بطلب من كبار العلماء أيضا تنظيما أسّسه طلاب زيتونيون ذوو اتجاه اصلاحي. واعتمدت معايير جديدة للبتّ في الترشحات للمناصب الدينية، ففي الماضى كان الشرط الأساسي لقبول مرشّح ما هو أن يكون مستعدّا للتعاون مع الحماية وذا فكر تطوّري، غير أنه عندما ترشح الشيخ محمد النخلي ذو الاتجاه الاصلاحي في 1910 لمنصب نائب متفقّد للتعليم الزيتوني، رفض الكاتب العام مطلبه على أساس أن زملاءه من الشيوخ المحافظين يعتبرون أن بعض آرائه الاصلاحية تخالف الفكر السني التقليدي، ويضيف في أسباب الرفض « حتى وإن كان قادرا على الاسهام بصورة فعلية في إصلاح التعليم الاسلامى، فإنّ اختياره لمنصب نائب سيثير الاستياء بين صفوف زملائه في السلك التعليمي » (29).
وكذلك عندما توفي شيخ الاسلام محمود بن الخوجة، كان العرف يقضي بأن يخلفه المفتي الحنفي الأكبر سنّا وهو حسن بن القاضي وكان من العلماء المعتدلين ، ولكن تمّ تجاوز ذلك العرف في الماضى شذوذا عن القاعدة بتعيين عالم من الاصلاحيين في خطة شيخ الاسلام. وفي هذه المرة لم تراع تلك القاعدة أيضا وتم تعيين أحمد بيرم الذي كان من غلاة الرجعيين. وما يمكن أن نستخلصه من مثل هذه التعيينات ومن تغيير موقف السلطة الفرنسية من إصلاح التعليم هو أن استرضاء الأسر العلمية ذات النفوذ قد أصبح في عداد الأولويات التى يتبعها المسؤولون في الحماية في سياستهم بتونس.

العلماء والاختيارات التاريخية

أمّا ردّ فعل سلطات الحماية أمام التقاطب المتمثل في تسيّس المعمرين ونتيجته تجذر اتّجاه المتطورين التونسيين فقد اتّخذ شكل مواقف وسياسات دفاعية من ضمنها إرساء قاعدة « لسياسة تقليدية »، أي سياسة تقوم على موالاة التقليديين التونسيين. ويبقى لنا أن نرى كيف أثرت هذه التطورات العديدة علي مواقف وسلوك الزعماء الدينيين. ويمكننا في هذا الصدد أن

نطرح سؤالين حول الاختيارات المتاحة للعلماء على مستوى المواقف والسلوك وذلك منذ 1907 على وجه التقريب . أوّلا : إذا أخذنا في الاعتبار الفجوة الآخذة في الاتساع بين تنامي حركة الشبان التونسيين ونضاليتهم المتزايدة من جهة وتخلي سلطات الحماية التدريجي عن سياستها الليبرالية الأصلية من جهة أخرى، فإلى أي مجموعة كان يمكن أن ينحاز العلماء المتعاونون مع الاصلاح هذا إذا كان عليهم أن ينضّموا إلى إحداهما ؟ وثانيا : هل كانت للارهاصات الوطنية إضافة إلى نزعة الجامعة الاسلامية وهي العقيدة التي يؤمن بها الشبان التونسيون أو «السياسة التقليدية » التي تتبعها الحماية تأثير على العلماء المحافظين من شأنه أن يخرجهم من انكماشهم المعتاد ويجرّهم إلى أن يرموا بثقلهم المعنوي وتأثيرهم لإضفاء الشرعية لصالح أحد الطرفين ؟

أشرنا في نهاية الفصل السابق إلى أن صدور «السعادة العظمى» في 1904يمكن عدّه مؤشرا على الانشغال الذي صار يبديه الشيوخ ذوو الاتجاه الاصلاحي المعتدل إزاء الاتجاهات العلمانية داخل حركة الاصلاح الشاملة التي كان يتزعمها المتنورون من خريجي المدارس الفرنسية ويهيمنون عليها. وكذلك يمكن أن نعدّ صدور المجلة مع أحداث أخرى سنوردها لاحقا مؤشرا على ظهور دعاة لحركة جديدة في الاصلاح الاسلامي، حركة سلفية جديدة تولي الدين عناية أكثر من غيرها في تونس على غرار الحركات التي ظهرت في نفس الفترة بالجزائر والمغرب. إلا أن جماعة العلماء المعتدلين المحدودة العدد استمرت في تحالفها مع خريجي المدارس الفرنسية من التونسيين طيلة المرحلة الأولي من حياة حزب تونس الفتاة الذي اتّسم بالاعتدال (1905 ـ 1909) . قد تعاون ممثلو الجماعتين مثلا لوضع فهرس للكتب التى ضمتها إحدى مكتبتي جامع الزيتونة الرئيسيتين، فشملت اللجنة المكلفة بذلك من جهة محمد بن البشير بن الخوجة ومحمد الحشايشى وهما من الشباب التونسي، ساعدا في فترة سابقة الكاتب العام

برنار روا على وضع القائمة الأولى للمخطوطات والمطبوعات بمكتبات الزيتونة (30). ومن جهة أخرى ترأس اللجنة القاضي الحنفي اسماعيل الصفائحي وضمّت من بين أعضائها الآخرين الشيوخ محمد بن الخوجة والطاهر بن عاشور، والصادق المحرزي. وأنهت اللجنة عملها في 1909 بإصدار فهرس في أربعة مجلدات.

كان بين العلماء المعتدلين والشبان التونسيين اتصالات في مجالات أخرى، فيبدو أنّ الشيخ الطاهر بن عاشور قد ساعد محمد الأصرم في إعداد تقريره المعنون « التعليم العالي الاسلامى في جامع الزيتونة، أو الجامع الأعظم. في تونس » الذى قدّمه في مؤتمر مرسيليا الاستعمارى، في سبتمبر 1906 .(31) والأهم من ذلك هو أنه بينما كان الجدال دائرا بين «قدماء الصادقية » حول إمكانية استعمال اللغة العربية كوسيلة اتصال في التعليم العصري، استجاب بعض العلماء مثل الطاهر بن عاشور وأحمد النيفر ومحمد الخضر بن الحسين ومحمد النخلي إلى دعوة وجّهها لهم خير الله بن مصطفى رئيس الجمعية ومتزعم المدافعين عن العربية لإلقاء محاضرات علمية بالعربية في شهر ماي 1907 (32). وأخيرا يبدو أن بعض الشبان التونسيين الذين شاركوا في مؤتمر باريس في أكتوبر 1908 أعدوا تقاريرهم بمساعدة من بعض العلماء، فلقد تلقى محمد بن الخوجة مثلا معلومات وارشادات ثمينة من عمّه شيخ الاسلام محمود بن الخوجة لاعداد محاضرته حول « شيخ الاسلام في تونس » (33).

وهذه الوقائع وغيرها تدل على أنّ بعض العلماء من ذوي الاتجاه الاصلاحي تعاونوا لفترة مع الشبان التونسيين ومدّوهم بالدّعم مبقين بذلك على العلاقة التي أقاموها مع مجموعة الحاضرة والخلدونية. وهناك عدّة وقائع توحي بأن أغلب العلماء كانوا يشاطرون تخوف الشبان التونسيين واستياءهم من تنامي نفوذ المعمرين. ومن بين هذه الوقائع زيارة شيخ الاسلام محمود ابن الخوجة إلى المقيم العام بيشون للاحتجاج على

الاشاعات التي تفيد بوجود مخطط فرنسي يقضي بإلحاق تونس بوزارة المستعمرات بدلا عن وزارة الخارجية، ويروى عنه قوله :

« إن نبأ هذا المخطط الذي يقلب نظام الحماية الحالي رأسا على عقب قد أثار أسى السكان المسلمين في الايالة، خاصة أنّ التونسيين المعروفين باعتدال طبعهم وميلهم للمصالحة لم يقدّموا أي سبب موجب في سلوكهم لاستبدال نظام الحماية الذي يعيشون في ظله الآن بالضم (أو الضم المقنّع). لذلك فإنه من الظّلم أن تعامل تونس معاملة الممتلكات الفرنسية الأخرى التي كلّف غزوها فرنسا أموالا طائلة ودماء غزيرة...» (34).

وفي هذا الصدد يبدو أن البرنامج النضالي للشبان التونسيين قد أثار في بعض جوانبه إعجاب سلك العلماء بأكمله بمن فيهم التقليديون وحظي بتأييدهم. ونذكر من بين هذه الجوانب : أ) التزام الشبان باديولوجيّة الجامعة الاسلاميّة وهي اديولوجية تجذب أغلب الزعماء الدينيين التونسيين، ب) معارضة الشبان التونسيين الصريحة لاستحواذ المعمرين على المزيد من أراضى الأوقاف، ج) انتقاد الشبان التونسيين مساعي فرنسا لمنح الجنسيّة الفرنسية لليهود التونسيين. ويظهر أن مسؤولى الحماية كانوا واعيْن ومتخوّفين من حساسيّة العلماء لمثل هذه المسائل لذلك أخذوا بداية من تلك الفترة في وضع ملفات حول آراء وميول الشيوخ السياسية. ومن هذه الملفات نعلم مثلا أن المدرس المحافظ الطاهر الثاني النيفر كان يعتبر البشير صفر « أكثر الرجال وطنية بين التونسيين » (35) وأن محمد بن يوسف « لم يكف عن المناورة عندما كان عضوا في الجمعية (إدارة الأوقاف) تحت إدارة البشير صفر» (36). وبذلك يمكن القول بأنه كان بالإمكان أن ينشأ في الفترة من 1905 إلى 1909 تحالف ديني راديكالي ضد فرنسا بين العلماء والمناضلين المتطورين مثل التحالف الذي أقيم في الجزائر في نهاية الثلاثينات.

إلاّ أنّ عدّة عوامل أخرى عملت على افشال هذا المشروع وهو في

بداياته. أولا، حـدثت في 1908 ـ 1909 ثورة تركيـا الفتـاة في قلب الامبراطورية العثمانية وكشفت فيما كشفت أن طبيعة اديولوجية الرابطة الاسلامية كما يعتنقها الشباب التونسي مختلفة عن معتقد العلماء، إذ كان الأوّلون يتخذون من مناضلي تركيا الفتاة نماذج وأبطالا يحتذى بهم بينما كان العلماء التونسيون أوفياء للسلطان العثماني ويضعون الولاء له قبل أي اعتبار آخر لأنّه خليفة المسلمين. وبعد أن افتك رجال تركيا الفتاة السيادة السياسية من السلطان، أصبح العلماء يخافون من الشباب التونسي من حيث أنهم أعداء بالقوة للأمّة ويعجبون بهم من حيث أنهم حماة لهذه الأمة. ثانيا، وقع في 1908 أيضا تغيير في الحياة المهنية للبشير صفر الذي كان محل احترام ومساندة من عدد كبير من العلماء وذلك بتعيينه عاملا على سوسة بعد أن كان رئيس جمعية إدارة الأوقاف. وبذلك فقد مكانته المرموقة ضمن حركة تونس الفتاة بالعاصمة وصارت زعامة هذه الحركة بيد علي باش حامبه الأكثر نضالية وعبد العزيز الثعالبي. وكان الثعالبي ـ الذى أصدر فى 1909 نشرة عربية لجريدة التونسى ـ كثيرا ما عدّ رمزا للتأثير الاسلامي بين مجموعة الشباب التونسي خريجي المدارس الفرنسية. وكان وجوده سببا رئيسيا في انفضاض العلماء من حول الحركة إذ حاولوا منذ أمد غير بعيد اتهامه بسبّ الجلالة.

كان هناك أيضا في المواقف المعلنة للشباب التونسي ما من شأنه أن يصرف العلماء عنهم. فقد كان المسجد منذ القديم وحتى موفى القرن التاسع عشر هو المؤسسة التي تسري من خلالها الأفكار إلى الشعب. ولكن الأمر لم يعد كذلك في 1907 بسبب ظهور المدارس العلمانية والجمعيات الثقافية ولاسيما الصحف. وكان الجيل الجديد من الصحفيين وخاصة الصحفيين المنتمين إلى حركة تونس الفتاة يعدون أنفسهم حرّاسا على المصلحة العامـة. لكـن الحمـاس والجـرأة التى جعلـت هؤلاء الوطنيين الرّواد يقدمون أنفسهم في صورة الناطقين باسم الشعب التونسي دون غيرهم

قد سمّمت علاقاتهم بالعلماء، ذلك أنّ الشبان التونسيين قد نسبوا إلى أنفسهم بدون حذر الدور الذي كان يعزى في الماضي للعلماء دون سواهم في المجتمع التونسي. لذلك أصبح هؤلاء ينظرون إلى كل من يتجرأ على الكلام باسم الأمّة من غير أن ينتسب إلى العلماء على أنه مغتصب وقح. وعلاوة على ذلك كان الشبّان التونسيون كثيرا ما ينتقدون جوانب من التراث الثقافي باعتباره باليا أو مستهجنا، وربما كان الدافع إلي ذلك رغبتهم في إبراز فعالية إيمانهم بالتقدم والتزامهم برؤية غير متحيّزة للعلاقات التونسية الفرنسية. وكانت المؤسسات التي تتعرض لانتقادهم تكاد تكون في جميع الحالات من مشمولات العلماء، فيصفون برنامج التدريس بجامع الزيتونة مثلا بأنه محدود الأفق وفاقد الفاعلية، ويتهمون العلماء أنفسهم أحيانا، كما سنرى ذلك ، بأنّهم جهلة وظلاميون وعجزة.

كذلك كانت المحاكم الشرعية موضوع نقد بسبب ماينسب اليها من تجاوزات ومن تأخير لا نهاية له في البتّ في الأحكام. وقد ذهبت نشرية إصلاحية إلى حد وضع مقارنة بين القضاة التونسيين والفرنسيين لصالح الأخيرين (37). كما كان الصحفيون يتوجهون بالنصائح المجانية للعلمّاء حول وسائل تحسين أساليبهم وتحديثها، لا في مجالي التعليم والقضاء فحسب بل وأيضا حتى في مجال خطب الجمعة. فقد انتقدت صحيفة اللواء، المناصرة لحركة تونس الفتاة أئمة تونس لدأبهم على معالجة مسائل دينية تافهة مثل قداسة الصحابة، ودعتهم إلى معالجة مسائل أكثر أهميّة مثل أسباب انحطاط الاسلام الرّاهن وسبل معالجته (38). وكذلك حز في نفوس بعض الشبان التونسيين وأحرجهم ما كان يردّده المعمّرون من أنّ كل المسلمين متعصبون، يؤمنون بالغيبيات، فأخذوا يطالبون الحكومة بمراقبة دعاية الصلحاء (39) وتحركاتهم وبذلك كانوا بصورة غير مباشرة ينتقدون العلماء الضالعين في الطرقية ويعتبرون هذه جزءا لا يتجزأ من التراث الإسلامي. كانت مطامح الشبان التونسيين بكل إيجاز تمثل تحدّيا مباشرا

لمكانة الزعامة الروحيّة والأدبية والفكرية التي كان يتمتع بها العلماء.

ولم تكن هذه المطامح وحدها تهدّد قيم الفقهاء ومكانتهم بل أيضا الفلسفة الأساسية التي اعتنقتها النخبة الجديدة المتعلّمة بالمدارس الفرنسية. فبينما يرى العلماء أن الأمّة محورها الدّين، كان الشبان التونسيون ينادون بدولة عصرية تقوم على إعلان حقوق الانسان أكثر من قيامها على الشريعة. ولم يتخلوا عن الاسلام لكنهم اعتبروه جانبا من جوانب الثقافة التونسية لا أكثر، وهوملحق بالدولة وليست الدولة تابعة له، وبذلك يختزل دور الدّين في المجتمع (وبالتالي دور ممثليه أي العلماء) ويحدد مجاله في قضايا أخلاقية وما ورائية، أما القضاء والتّعليم فتقع مراجعتهما بصفة جذرية وفق نماذج أوروبية ويصبحان من مشمولات الدولة لا غير.(40) وهكذا اتهمت جريدة الزهرة المحافظة في مقال يعكس دون شك وجهة نظر الزعماء الدينيين في 13 ماي 1910، اتهمت الشبان التونسيين بالمناداة باصلاحات في القضاء والتعليم تتجاهل الشريعة وتنال من حقها. وفي هذا الصدد يجدر أن نلاحظ أن «الزهرة» هي الجريدة العربيّة الوحيدة التي استمرّت في الصدور في تونس بعد 1912 وكانت تمثل في نفس الوقت وإلى حدّ ما رأي التقليديين المسلمين وسلطات الحماية معا.

جمعية طلاّب الزيتونة

هناك مجموعة أخرى من العوامل تضافرت ضد العوامل التي تدعو العلماء للتحالف مع الشبان التونسيين وطغت عليها في آخر مطاف. تشابكت الأولى في قضية مركزية بلغت حدتها في الفترة 1910 ـ 1912 وأدت في الأخير إلى احداث شرخ بين الزعماء الدينيين والوطنيين الرّواد. وهذه القضية تكمن في الجدل الجاري منذ أمد غير قصيرحول جدوى تحديث برنامج التعليم في الجامع الأعظم ومناهج التدريس به. وبعد المجهودات غير المثمرة لتطوير برنامج الزيتونة في 1898، صار التقدميون التونسيون لا يكفّون عن طرح هذه المسألة واستمروا في انتقادهم لضيق أفق التعليم

الزيتوني ومناهجه القديمة. ففي 1901 ـ 1902 مثلا،نشرت «الحاضرة» مقالين بعنوان « سفر بصفر » و « التعليم العربي » ممّا أثار حفيظة شيخ الاسلام محمود بن الخوجة فكتب شاكيا إلى الوزير الأوّل :

« لقد روّجت صحيفة تونسية عربية... أنّ دروس التفسير والنحو والبلاغة وأصول الفقه أصبحت قديمة بالية وأنّ الجامع الأعظم يفتقر إلى المنهج النقدي الذي يحتاجه القاضي، وغيرها من الترهات مثل رمي النظارة بالتقصير أو الإهمال، لأنها لا تهتم بعلوم الرياضيات. هذا افتراء يرفضه الشرف والانسانية وتلهو عناصر مشعوذة بمثل ذلك» (41).

علاوة على ذلك، أصبح منذ موفى 1905 بعض الصحافيين يركزون هجوماتهم على العلماء. فقد اتهم مقال ظهر في جريدة « إظهار الحق » نشر في ديسمبر 1905، المدرسين بالزيتونة بالكسل والظلامية والعجز عن تنمية الملكات الفكرية لتلاميذهم. أما الطلاّب فلم يتأخروا عن المشاركة في هذا الجدال.

كان قدماء الصادقية في البداية يضيقون بتدفق طلبة الجامع الأعظم الذين صاروا يحضرون اجتماعات الجمعية. لكن رئيسها خير الله بن مصطفى رأى في الزيتونيين حلفاء للمستقبل. ويحكى عنه أنه شجع الصادقيين على توطيد العلاقة بطلبة الزيتونة، وأصبح الأولون يحرضون زملاءهم في الزيتونة على تأسيس جمعية على غرار جمعيتهم لترسيخ مشاعر الاخاء والتضامن بين طلبة الجامع الأعظم ولاسماع صوتهم في معركة الاصلاحات (42). ولم يتوان جمع من الطلبة ومن المتطوعين للاستجابة لهذا الطلب وكان عبد الرحمن الكعاك والطيب بن عيسى في طليعتهم، وقد ساعدهما متطوعون آخرون منهم الصادق النيفر وبلحسن النجار ومحمد بن الصادق بن القاضي. وفي بداية جانفي 1907 تحرك الطلبة للحصول على موافقة بعض المدرسين الشبان وصاغوا النظام الأساسي لجمعية اطلقوا عليها اسم « جمعية تلامذة جامع الزيتونة» ومن

بين أهدافهم المنصوص عليها الحزم في مراقبة التسيّب الصادر عن الأساتذة والتلامذة على حد سواء.

عند ذلك تحرك المدرسون الشبان وافتكوا زعامة الجمعية محرفين جوهر رسالتها. وانعقدت الاجتماعات الأولى بمنزل الطاهر النيفر الثاني الذي صار رئيسا مؤقتا للجمعيّة، وتم انتخاب الشيخ محمد رضوان رئيسا لها في فترة لاحقة. وكان كل أعضاء المجلس الاستشاري تقريبا من المدرّسين [43]. وفي نفس الوقت وقع تغيير اسم الجمعيّة فصارت تدعى «الجمعيّة الزيتونيّة» بحذف الاشارة إلى التلاميذ كما حذفت الفصول المتضمنة الاشارة إلى تسيّب المدرّسين من القانون الأساسي. وقد فسر الفاضل بن عاشور هذا التغيير بما يلي : «نشأت خلافات بين اتجاه الطلبة، وكانوا يجنحون إلى الأساليب الديمقراطية الحديثة، واتجاه الشيوخ وكانوا يحافظون على النواميس والتقاليد» [44].

ولقد شعر الطلاب الذين وقع ابعادهم بالمهانة والاستياء فكتبوا رسائل إلى الصحف المتعاطفة معهم واشتكوا إلى محمّد رضوان الذي استقال من رئاسة الجمعية لصالح الطاهر بن عاشور. وفي الاثناء حرّض الشبّان التونسيون التلامذة على الانفصال عن الشيوخ وساد لفترة الاعتقاد بأنه ستظهر جمعيتان منفصلتان نتيجة لذلك النزاع الذي أضحى يثير استياء النظّار وتخوّفاتهم. وتوجّه هؤلاء إلى الوزير الأول محمد الجلولي الذي قرر بعد التشاور مع الكاتب العام برنار روا إلغاء الجمعيّة على أساس أنها لم تحصل على ترخيص من الحكومة [45].

أليس الصبح بقريب

رغم أن هذه الواقعة أثارت دون شكّ مخاوف بعض العلماء المجدّدين فأبعدتهم عن المناضلين العلمانيين وقرّبتهم من زملائهم التقليديين فإنّ البعض الآخر كانوا مقتنعين أكثر من أي وقت مضى بضرورة إدخال اصلاحات

على التعليم، وهذا ما يبيّنه كتاب معتبر ومهمّ كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور في 1907 تحت عنوان « أليس الصبح بقريب» [46]، افتتحه بقوله : «قد حدا بي حادي الآمال، وأملى علي ضميري، من عام واحد وعشرين وثلاثمائة وألف، للتفكير في طرق اصلاح تعليمنا العربى الاسلامي الذي اشعرتني مدة مزاولته متعلّما ومعلما بوافر حاجته إلى الاصلاح الواسع النطاق» (ص 5). وهذا الكتاب تاريخي ووصفي في جزء كبير منه «يستعرض تطوّر (أو بالأحرى تقهقر) التعليم الاسلامي مع التركيز على تونس خلال القرن التاسع عشر، ويقدّم وصفا مفصّلا عن التنظيم الاداري لجامع الزيتونة ومناهجه وبرامجه في 1907. ورغم أنّ هذه المعلومات ثمينة فالأهمّ هو عرض مفصّل وموضوعي لعيوب النظام التربوي واقتراح التعديلات اللازمة لإصلاحه.

في أثناء الحديث عن أسباب انحطاط التعليم الزيتوني، يحدّد ابن عاشور العديد من الأمراض التي يمكن تصنيف جزء كبير منها في أربع مجموعات تتعلّق احداها بانعدام المراقبة الكافية (ص 118 و182) بسبب رفض العلماء الآلي لكل ما يأتي من الحكومة « فكثيرا ما تلقى أهل العلم مساعي المصلحين من أهل الحكومة بالتذمّر والضجر » (ص 119). وقد أدى هذا بالاضافة إلى فشل النظارة في القيام بالمهام المناط بها طبق النظام المعمول به، إلى « انعدام التمييز في انتخاب المدرّسين حتى وصل غير الأكفاء إلى تولي خطط في التعليم » (ص 119) والثانية أنّ العلوم التي تلقّن في المؤسسات الإسلامية والتي أصابها الركود والجمود بعد سقوط الدولة العبّاسية (177) تركّز بصورة مفرطة على علم الكلام إلى حدّ أن البرنامج بأكمله يخصص لعلوم الدين وملحقاتها (ص 124) و(ص171). وممّا يزيد في الطين بلّة احتداد المنافسة بين المذاهب (ص 133 وص 198). ولا تقع العناية بما فيه الكفاية بالتأليف (ص 183) بينما تهمل تماما مواضيع مفيدة ومهمّة أخرى مثل تاريخ الدول الماضية والحاضرة (ص 125

و 182). ونتيجة لذلك فإنّ خريجي الجامع ليسوا على إطلاع بأحوال العالم، (ص 135)، كذلك يوجد عدم اكتراث بالتأهيل المهني أو بأيّ مجهود لوضع المعرفة موضع التطبيق العملي (ص 129 و ص 180).

والمجموعة الثالثة تتّصل بالعداء للتمحيص النقدي والابداع وهي قيم ساهمت حسب المؤلف في عظمة الحضارة الاسلامية الأولى، ويذكّر بأن العلماء في ذلك الوقت لم يكونوا يتبنّون رأيا إلا بعد التثبت في الحجج التي تدعّمه (ص 125). وكانوا مقتنعين بضرورة التمحيص في رواية الحديث (ص 191)، إلاّ أنّ هذه الروح النقدية قد حل محلها الولع بوضع مصنفات مقلّدة لغرض النقل فحسب (ص 179) ، وهذا ما أدى إلى غلق باب الاجتهاد وإلى تحجّر الفكر (ص 205) وأصبح التعليم يقتصر على نقل كلام الأجداد وصار وضعه موضع الريب يعدّ ضربا من المروق والحمق (ص 116 و ص 180) وهذا تقصير عن هدف التعليم الذي هو «إيصال العقول إلى درجة الابتكار » (ص 125) ، لكن الإبداع صار مثار سخط وعرضة لقمع صاحبه (ص 180). ونتيجة لذلك « أصبحنا نتبع مناهج مضى وقتها»(116).

وأخيرا أشار ابن عاشور إلى الصوفية باعتبارها عاملا من عوامل تردي وضع التعليم الاسلامي وقد ذكر فى هذا الموضوع : « قلّ أن تجد مسلما غير منتسب لطريقة منها (أي من الطرق))» (ص 181) وهذا يضر بروح البحث العلمى لأنه إذا أصبحت الطّرق الصوفية « غاية العلم، احتقروا (الناس) سائر العلوم إلا المعرفة بالله الذى هو التصوف عندهم » (ص182). وبما أنّ « في كتب التصوف رموزا ومغلقات ودعاوى لا دليل عليها (فهي) تعلّم النّاس سماع ما لا يفهم والاقتناع بكل ما يسمع، وأن من علوّ العلم أن لا يفهمه الإنسان» (ص 182).

اقترح ابن عاشور لكل علم من العلوم العديدة التي ذكرها في التعليم

الزيتوني علاجا خصوصيا. وكانت اقتراحاته بصورة عامّة تصبّ في اتجاه تبني إجراءات أكثر صرامة، ورقابة أشد ضبطا (ص 118 ـ 120) وتوسيع مشمولات البرنامج التّعليمى وجعل « العلوم العصرية» إلزامية (ص 171)، واعتماد أساليب تربوية لا تقوم على الحفظ على الغيب بل تسعى إلى تنمية ملكات التلاميذ النقدية، « ناهيك بما يطالب به معترك الحياة عند الدّخول في تياره الكبير » (ص 171). وقد خصّ ابن عاشور بكتابه « أليس الصبح بقريب » زملاءه العلماء وهذا طبيعي وقد أوصاهم بالقول المأثور : « لا تكرهوا أبناءكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم » (ص 115) وفي هذا الصدد كتب متشكيا : « ومن العجيب أن من يشعر منهم بخلل الأحوال وخطر التزام المسير على المنهج المتبع فيدعوه نصحه إلى إيقاظهم، يجد قبل كل شيء طوائف تنسبه إلى سوء المقصد...» (ص 114 ـ 115)، ومن جهة أخرى انتقد ابن عاشور في أكثر من مرة الاصلاحيين العلمانيين قائلا مثلا :

« ومن الضروري أنّ الذى يتولى نقد أمر التعليم يجب أن يكون ممن أنشأه ذلك التعليم نفسه، عارفا بحاجات الزمان وغايات العلوم، نظّارا إلى الروح لا إلى الجثمان...» (ص 116).

إضراب التلاميذ ولجنة إصلاح التعليم

رغم فصاحة الحجج التى تضمنها « أليس الصبح بقريب » للدفاع عن الاصلاح ومتانة منطقها، لم يكن لها أثر محسوس على الأغلبية الغالبة من العلماء التونسيين، بل إن تطور الأحداث اللاحقة أضعف من نزعة ابن عاشور نفسه نحو الاصلاح إذ اصطدمت بميول تلامذة الزيتونة بالذّات، وقد وجدوا مساعدة من الشبان التونسيين. وان الأحداث والعوامل التى مرّ ذكرها قد مهّدت السبيل لقيام اضراب تلاميذ الزيتونة في ربيع 1910. هذا الاضراب كثيرا ما ورد ذكره وقلّما وقع درسه. ومن بين أسبابه المباشرة جملة من الأحداث غذّت حقد التلاميذ على المدرّسين والنظّار.

ففي نهاية 1907، ردّ الطالب ابراهيم بن شعبان وهو مرشح واعد لنيل

شهادة التطويع على عامل بالجامع (فراش) بكلمات نابية اثر اتهامه من قبل هذا الأخير بجلب شمعة فرنسيّة الصّنع (نجاسة) لوضعها بالمسجد. وقد تعرّض ابن شعبان لعقاب شديد من النظارة فاشتكى إلى زملائه التلاميذ متهما النظارة بمحاباة الفراشين على الطلبة وأنّهم يسعون لرسوبهم. ثم في جويلية 1908، تقدّم الأخوان أحمد والحبيب الجزيري إلى امتحان آخر السنة العام، ونظرا لأن النسخة الوحيدة من النص المطلوب درسه (وهو ألفية ابن مالك) كان بحوزة مدرّس فلم يتمكنا من الحصول عليه وراجعا شرحا عليه فحسب، وقد أسقط الشيخ الممتحن الحسن النّجارالطالبين لهذا السبّب، مجبرا أيّاهما على إعادة السّنة بكمالها. لكن الحدث الأهم إضافة إلى خبر إضراب طلاب الأزهر في نوفمبر 1909 للحصول علي الاصلاحات المرغوب فيها هو اعلان النظارة في بداية 1910 بأنه لا يمكن بعد هذا التاريخ لأي طالب أن يتقدّم لامتحان التطويع قبل سبع سنوات من التسجيل الرسمي(47).

وفي مارس 1910 قرّر تلاميذ الزيتونة وضع قائمة مطالب لتقديمها مع لوائح موقّعة للحكومة. وأذن الكاتب العام على مضض باجتماع الطلاب في يوم 11 مارس 1910، وهناك تحت قيادة ابراهيم بن شعبان وضعوا الطلبات التالية : أ) تشكيل لجنة فورية من المدرّسين منتخبة من الطلبة لاصلاح كل جوانب التعليم بجامع الزيتونة، ب) الغاء شرط مدّة سبع سنوات للحصول على التّطويع، جـ) الحرص على أن يلقى المدرّسون دروسهم في الأوقات والأماكن المنصوص عليها ، ووفق أساليب وكتب جديدة ، د) إدخال « العلوم العصريّة » مثل الرياضيات والتاريخ والجغرافيا في برنامج التّعليم، هـ) الحرص على أن لا تشتمل مادّة الامتحان إلاّ على نص موحّد، وأن يشترك نائبا المتفقد في وضع أسئلة الامتحان،على أن تركز الأسئلة على المسائل الأساسية بدلامن التفاصيل الدقيقة أو عديمة الفائدة، و) إعفاء تلاميذ الزيتونة آليا من المجبى ومن الخـــدمـــة العسكرية، ز) ترميم مدارس

سكنى الطلبة وصيانتها باستمرار. وقامت الحكومة في بحر أسبوع بتعيين لجنة لدراسة هذه الطلبات (48).

لكن التلاميذ بناء على أنّ اللجنة متشكلة « في أغلبيتها من المعادين للاصلاح ولم تنجز أيّ عمل وهي بالنتيجة لا تعدو أن تكون ذرّ رماد»، قرروا في 15 أفريل 1910 أن يحذوا حذو الأزهريين بالدّخول في إضراب. وفي الصّباح الموالي أحاطوا بالجامع منعا لدخول المدرسين. كما قرّروا في حالة إصرار بعض المدرسين على إلقاء دروسهم أن يتجمهر الطلبة المضربون بالقرب منه وأن يرفعوا أصواتهم جماعيا بسرد أبيات من ألفية ابن مالك. وأثار عـملهم فـزع السلطات، وقـال مـدرّس لم يذكـر اسـمـه إن الطلاب المتمردين « ليسوا سوى عرب» (يعنى بدوا) بينما ذكر آخر أنّ الشريعة الاسلامية تبيح قتل الثلث لإصلاح الثلثين (49). وأوفد نائبا المتفقد وهما الشيخان الطاهر بن عاشور ومحمد الأصغر ابن الخوجة إلى عين المكان صحبة شيخ المدينة. ويروي ابن عاشور أنه لما دخل المسجد رأى عبد العزيز الثعالبي وسط المضربين، ثمّ التحق بهم الصادق الزمرلي فيما بعد وشجع هو أيضا التلاميذ على الثبات في كفاحهم، ووعدهم بأن يتولى المحاميان من الشبان التونسيين حسن قلاتي وعلي باش حامبه الدفاع عنهم إذا لزم الأمر(50). ووجه ابن عاشور اللّوم إلى التلاميذ ذاكرا بأن وجود لجنة دليل على إخلاص نية الحكومة في تلبية طلباتهم، وأنه لا يمكن إنجاز الاصلاحات إلا بصورة تدريجية. ولاحظ شيخ المدينة أنه من المشين أن يضرب طلاّب الزيتونة كما يفعل العمّال البسطاء، وعند خروجه من المسجد تم إيقاف طالبين وقع فصلهما من الجامع مع خمسة من « المحرضين» الآخرين(51).

وفي يومي الأحد والاثنين منع الطلاب مـجـدّدا المدرسين من إلقـاء دروسهم. ورغم أن الشيخين الطاهر بن عاشور وعثمان بن المكي كرّرا الدعوة إلى استئناف الدراسة فورا ملوّحين بأن التمادي في الاضراب ستكون له

عواقب وخيمة، فقد أعلن الطلبة من جديد عزمهم على مواصلة الاضراب حتى تلبى جميع طلباتهم بما في ذلك إرجاع زملائهم المطرودين(52). وعقدوا جلسة عامة أخرى بعد ظهر يوم الاثنين وألقى متزعمو الاضراب خطبا تضمّنت كلّها نداء للاستمرار، هذا حسب رواية الطاهر بن عاشور الذى لاحظ أيضا أن هذه الخطب قد اتسمت بالطيش بل حتى بالبذاءة. ويبدو واضحا أن الاضراب قد أثار حنق مؤلف « أليس الصبح بقريب » ومعارضته، فوصف أغلب زعماء الاضراب « بالحمير» وبأنّ حظوظهم في اجتياز الامتحانات معدومة، والحال أن ابن عاشور كان يعتقد أن هدف المضربين الأساسي هو تيسير الامتحانات (53). وقد حضر علي باش حامبه والصادق الزمرلي هذه الجلسة العامة أيضا، وهنأ باش حامبه الطلاب على اضرابهم وإن نصحهم بالاعتدال، ويروي أنه قال لهم : « إن الحرية لا تمنح بسهولة وينبغى افتكاكها»، كما تطوع للتفاوض مع الحكومة باسمهم ودعاهم لتعيين مندوبين منهم لمرافقته. وفي الاثناء اجتمع النظارة بالوزير الأوّل وهددوا بالاستقالة في حالة ما اذا تنازلت الحكومة لمطالب التلاميذ (54). ورغم ذلك اجتمع وفد من الطلاّب في غضون بقية أيّام الأسبوع مرات عديدة بالطيب الجلولي وبمسؤولين آخرين وقد رافقهم في أكثر من مرّة محامون من الشبان التونسيين. وفي يوم الأحد 25 أفريل تجمهر قرابة 700 طالب في محطة القطار وهتفوا مردّدين : « الاصلاحات ، الاصلاحات» عندما امتطى الباي قطاره إلى المرسى، وتدخلت الشرطة الخيّالة وفرّقت المتظاهرين بقسوة، وأوقفت ستة آخرين منهم تم رفضهم أيضا من الجامع، وبذلك بلغ عدد الطلاب المرفوضين أحد عشر طالبا. واستؤنفت المفاوضات يوم الأربعاء 27 أفريل عندما وعدت الحكومة بتلبية طلبات الطلاب شرط أن يستأنفوا قبل ذلك الدروس، فوافق الطلاب على إنهاء الاضراب وهذا ما حصل يوم الجمعة 29 أفريل 1910. ورغم أن الجلولي قد قدم فيما يبدو تنازلات فعلية دون ما قدّمه الطلبة، فإن هؤلاء نسبوا لأنفسهم تحقيق انتصار وأقاموا الاحتفالات. وكانت احدى هذه المناسبات مأدبة عشاء يوم

13 ماي 1910 بمنزل المختار كاهية حيث كان المتكلم الرئيسي علي باش حامبه الذى بارك الزيتونيين على « انتصارهم» ثم أخذ في الدفاع عن برنامج تونس الفتاة ضد منتقديه التقليديين (55).

وفي الأثناء كان الطلاب ينتظرون عودة المطرودين الأحد عشر وتطبيق الاصلاحات الموعود بها، وطال انتظارهم لتحقيق هذين الغرضين، فبعد أن أصرّ النظار على موقفهم طيلة شهور وقع العفو على المطرودين في بداية جانفي 1911 (56) وخلال هذه الفترة شدّد الصحفيون في طلب الاصلاح وفي تهجماتهم على أشخاص النظارة. وفي 23 ماي 1910 مثلا لاحظت جريدة التونسي أنّه « طالما بقى النظار الحاليون في مناصبهم لن يتغيّر شيء في أسلوب التعليم المهترئ، ولو كان النظار أهلا بمناصبهم لما استفز الطلاّب للقيام بالاضراب». وأصدرت صحيفة المشير في الفترة ما بين جانفي وماي 1911 سلسلة مقالات في حوالى اثني عشر مقالا تقريبا بقلم الشيخ سالم بن حميدة (وهو مدرس مساعد ساند الطلاب المضربين) وتضمّنت هذه المقالات انتقادا لاذعا للتعليم الزيتوني واقتراحات متنوعة من الاصلاحات. أما قانون الاصلاح المبني على توصيات اللجنة فلم يصدر إلا في سبتمبر 1912 أى بعد عامين ونصف العام من الاضراب.

ويمثّل قانون 1912 حلاّ وسطا كما يظهر لنا بوضوح، فرغم انعدام المحاضر والتقارير الرّسمية، ممّا يجعلنا عاجزين عن تحديد المواقف التى تمّ الاعراب عنها خلال الجلسات، يمكن أن نتوقّع أنه على غرار ما جرى في 1898 هناك كتلة من المحافظين يترأسها على الأرجح النّظار والمفتي الحنفي أحمد بيرم ومجموعة إصلاحية ربما كان يتزعمها خير الله بن مصطفى و/أو الشيخ الطاهر بن عاشور، وقد شرح ابن هذا الأخير أنّ علاقة الشيخ ابن عاشور بالنّظار كانت غير ودية أثناء وجود اللجنة بسبب أفكاره الاصلاحيّة (57). ونستنتج من دراسة القانون ذاته (58) أنّ المحافظين نجحوا مرّة أخرى في الحيلولة دون إدخال أي تعديلات مهمة حقّا على نظام

التعليم الزيتوني. فمع المحافظة على التصوف أدخلت مواد الجبر والهندسة كمواد إجبارية فى البرنامج (الفصل الأول) كما نصّ على نصح المدرسين بتجنّب استخدام اللغة المجرّدة أو الصعبة، (الفصل 15) وباتباع عدّة إجراءات أخرى تهدف إلى تيسير فهم الدروس من طرف الطلاب حتى وإن كانت لا تؤدى إلى تنمية ملكاتهم النقدية.

وبالمقابل أعيد التوكيد على أن الحفظ عن ظهر قلب هو أسلوب التعليم المعتمد (الفصل 35) ووجه إنذار إلى المدرسين المصلحين ما نصه : « ليس لأحد التشكيك في مبادئ وافق عليها علماء الأجيال السالفة...» (الفصل 19) وكذلك وقع تحذير الطلاّب من أن عدم احترام المدرّسين (الفصل 38) والنقاش في المساجد في مسائل لا تتعلق بالعلم (الفصل 43) قد يؤديان إلى عقوبة الطرد. ويبدو أن الطاهر بن عاشور وأحمد بيرم لم يكونا راضيين بالوثيقة، فقد استقال الأول من منصبه كنائب متفقّد، أمّا الثاني فبعد أن خلف محمودا بن الخوجة (الذى توفي سنة 1911) في خطّة شيخ الاسلام رفض لمدة زيارة الجامع بصفته أحد النظار. ويبدو في حكم المتأكد أن استقالة ابن عاشور كانت طوعية رغم أن زيادة يوحي بأنه طرد. ويشير الفاضل بن عاشور إلى أن والده قد تخلص بذلك من وضع حرج إذ أن آراءه الاصلاحية المتعارضة مع آراء النظّار التقليديين قد جلبت له مساندة الشبّان التونسيين التي لم يكن يرغب فيها (59). أما في خصوص ابتعاد أحمد بيرم فقد ذكر أحد كتاب سيرته ما يلي :

« كان مثل والده محافظا فيما يتّصل بنظام التعليم في جامع الزيتونة ونظام المجالس الشرعيّة،يخشى عليهما أن ينال منهما التغيير وأن تطمس معالمهما الخصوصية مدّة الحكم الأجنبي...لذلك أحجم عن نشاطه في النظارة العلمية بجامع الزيتونة في الفترة ما بين 1330 و 1336 (1912 _ 1918) وأوكل لأحد المفتين الآخرين مكانه. واقتصر نشاطه على المجلس الشرعي بسبب صدور قانون جديد للتعليم الزيتوني في ذلك العهد »(60).

بشيء من التفصيل، مع أنّ لهما أكثر من دلالة. فقد ظهر أثناء الاضراب مثلا تعبير عن الاحتجاج الاجتماعي يدلل على أن التعارضات الجهوية والاجتماعية الاقتصادية بين صفوف تلاميذ الجامع الأعظم والتي كنا قد تناولناها في الفصل الثالث بلغت من الحدّة ما بلغته لدى المدرسين. ويروى أنه خلال الاضراب اتهم متطوّع من المستائين وهو محمد العبيدي المدرسين بمحاباة أبناء كبار الأسر من بلدية الحاضرة « الذين يخصصون لهم كثيرا من الوقت لانجاحهم على حساب الطلاب الآخرين الأقل ثراء وسندا» (61). ويبدو على الأقل أن أغلبية زعماء الاضراب كانوا من أبناء الساحل،(62) مما يمكننا من القول بأن اضراب الزيتونة في 1910 كان يوحى بالانقسام التاريخى في الحزب الدستورى في 1934. وهذا يعني أنه يمكن أن نقدّم تفسيرا جزئيا للاضراب بكونه تعبيرا عن خيبة أبناء الساحل أمام حظوظهم الواهية في الصعود الاجتماعى بفعل الموقع الذى تتمترس فيه بعض الأسر البلدية في البنية الدينية وفي بنيات أخرى من المجتمع التونسي. ويمكن أن نصف أيضا وإلى حدّ ما ظاهرة الحزب الدستوري الجديد بأنه تمرّد الساحليين الأكثر نضالية على حزب وطني قليل الفاعلية كانت تهيمن على بنية قيادته العناصر البلدية.

وما يهمنا أكثر في خصوص موضوع بحثنا هو أن هذه الجدالات حول اصلاحات التعليم قد زاد فى حدّتها كثيرا، فيما يبدو، الشعور بسوء الثّقة والعداء لدى العلماء إزاء الوطنيين الروّاد. ورغم أنه من الممكن جدّا أنّ الشبان التونسيين كانوا ينظرون إلى دورهم في هذه الواقعة على أنه دور وساطة بين التلاميذ والحكومة فإن العلماء ـ بمن فيهم الاصلاحيون إضافة إلى التقليديين ـ كانوا ينظرون إلى عمل الشبان التونسيين على أنه تحريض متطرف وتدخل وقح في شؤون دينية. ويبدو أن السلطات الفرنسية، على خلاف الشبان التونسيين، كانت حريصة على الظهور في مظهر المحايد أمام العموم طيلة مدة الاضراب. وقالت جريدة التونسي في عددها الصادر بتاريخ

25 أفريل 1910 أنه لا يمكن اتهام مسؤولي الحماية بالدفع في اتجاه إصلاح التعليم «لأنهم غسلوا أيديهم من هذه المسألة مثل بيلات.*» لكن الفرنسيين كانوا من وراء الستار يعرقلون الأعمال الرامية إلى إدخال الاصلاحات في التعليم لكسب مودّة الزعماء الدينيين. وتدلّ مذكّرة موجهة إلى السيد فلوري العضو الفرنسي الوحيد بلجنة إصلاح التعليم 1910 ـ 1912 على أن مسؤولى الحماية أصبحوا على استعداد للتخلي عن فرصة إصلاح الزيتونة هذه بدون حرج (بعد ما كانت هذه المسألة تحتل الأولوية في مشاغل ميلي وماشويل) وذلك لاستمالة العلماء أو تحييدهم :

« إن تعاطفك (أى تعاطف السيد فلوري) مع مصالح الأهالي في اللجنة أصبح ذائعا، وقد سبق أن قلت لك إن نواب الأهالى كانوا يمتدحونك بأفضل النعوت فيما بينهم...

ثم انهم ذكّروا بمشاركتك في أعمال الجامع الأعظم حيث كنت تدعم المصالح الاسلامية...

وبهذه المناسبة ذكّرت شيخ الاسلام بما كنت قد قلته عدّة مرّات، وهو أن الكاتب العام يسعى لا إلى إضعاف سلطتهم بل بالعكس إلى دعم الشريعة بوقايتها من الذين يحاولون النيل منها...» (63)

أما فيما يتعلق بالعلماء الاصلاحيين فقد كانت تلك الفترة آخر مرحلة للظهور بموقف مستقل سلفي جديد قبل اختفائهم لعدة عقود من الزمن. فبالاضافة إلى رسالة الشيخ عثمان بن المكي المعارضة للطرق الصوفية وهي بعنوان « كتاب المرآة لاظهار الضلالات» (تونس 1912)، كان آخر تعبير عن شعور إصلاحي إسلامي خالص كتاب الشيخ محمد الخضر ابن

* بيلات : حسب تاريخ الأناجيل هو الحاكم بفلسطين الذى سلّم المسيح لليهود يقتلونه، وغسل يديه كناية علي البراءة (المعرّبان)

حسين « الدعوة إلى الاصلاح» (تونس 1910)، وقد حاول بن حسين معالجة مسألة التوفيق بين المؤسسات الغربية والقيم الاسلامية بالنظر إلى الجانبين : « كثيرا ما يحتوى الشيء الواحد على النفع والمضرة معا، فيرغب البعض في جلب نفعه ويسعى البعض الآخر لدرء ضرره» (ص 4). يرى أن «تمييز الثاني عن الأول عملية دقيقة لا يمكن أن تنجح باستعمال العقل البشرى فحسب دون الرّجوع للشريعة» (ص 4 ـ 5)، لذلك فالعلماء هم وحدهم أهل لنقل المؤسسات والمفاهيم الغربية إلى الواقع الاسلامي، لكنّه لا يتسنى لهم أداء هذه المهمّة دون العناية بأوضاع الأمة المتأخّرة وتخصيص مباحثهم وخطبهم لدراسة الظروف الرّاهنة بدلا من الاهتمام بتفصيلات العلوم الدينية (ص 7). فالدعوة إلى الاصلاح كانت بصورة رئيسية نداء إلى العلماء ليتحدوا حول برنامج اصلاحات معتدلة في اطار إسلامى، غير أن المؤلف لم يلبث أن خاب في مشروعه وهاجر إلى اسطنبول، وهو إلى حد يرمز إلى خيبة الحركة الاصلاحية الإسلامية بتونس عشية الحرب العالمية الأولى (64).

العلماء وبدايات الحركة الوطنية

أظهرت الأحداث أن إضراب تلاميذ الزيتونة في 1910 مع ما مهد إليه وما رافقه من قضايا، كان سببا رئيسيا لاستنكاف العلماء عن المشاركة الفاعلة ليس في المرحلة الأولى من الحركة الوطنية التونسية فحسب بل وبصورة إجمالية في كامل النضال ضد فرنسا الذي أعقب الحرب الأولى من أجل الاستقلال والحكم الذاتي. ان الخوف من الشبان التونسيين والحنق عليهم وكذلك «السياسة التقليدية» التي سار عليها نظام الحماية قد قضت على الدوافع السياسية لدى العلماء ودفعت بهم نحو الحياد، فقد كانوا مضطرين إلى اختيار أحد الأمرين : احتلال أجنبي أو ضرب من الوطنية العلمانية نسبيا، فحاولوا عدم تفضيل أحدهما على الآخر وآثروا البقاء بعيدا عن تيار الأحداث السياسية. لكنهم صاروا مورطين فيها سواء أرادوا ذلك أم

لم يريدوا، فحتى عدم حسمهم أو عدم نشاطهم يعدّ خيارا مقصودا لدى البعض، وهذا ما جر إلى منافسة بينهم وبين الحزب الدستوري الجديد حول الطقوس الدينية في بعض المناسبات (مثل الجدال الذي قام في عام 1932 حول دفن المجنسين بالجنسية الفرنسية في مقابر إسلامية)، ثم سعي الحزب بعد الاستقلال إلى معاقبتهم وإهانتهم بالحدّ من السلطات الدينية بحذف ألقابهم وإلغاء مناصبهم. وهذا يعني أن الوطنيين كانوا ينظرون إلى العلماء على أنهم تعاونوا بصورة فعّالة مع الفرنسيين أو قبلوا على الأقل بصيغة تعايش معهم حسب الشروط التالية : عدم انخراط العلماء في الحركة الوطنيّة وبالتالي إضفاء شرعيّة ضمنية على الحماية مقابل الابقاء على دور العلماء ومكانتهم في المجتمع والحفاظ على المؤسسات الاسلامية بدون تغيير.

ليس من الصعب، كما أنه ليس من باب عدم النزاهة تقديم أدلّة تساند رأي الوطنيين حول سلوك العلماء إزاء الشبّان التونسيين والفرنسيين. فباستثناء بعض القصائد التي نظمها الشيخان محمد الخضر بن الحسين وسالم بن حميدة (65)، وهما من غير المقلدين، لم يكد يقدّم العلماء التونسيون أدنى احتجاج ضد غزو ايطاليا لليبيا في سبتمبر 1911. وبعد أحداث الجلاّز عندما قامت عدّة مجموعات وأفراد بتأكيد ولائها الرسمي للنظام كما كانت تقتضى العادة بعد اضطرابات خطرة، ذهبت جماعة من أعضاء المجلس الشرعي نيابة عن علماء تونس لزيارة الوزير الأوّل يوسف جعيط والمقيم العام قبريال ألابتيت للتعبير عن أسفهم وولائهم (66). وفي غضون ربيع 1912 نظّم الشبّان التونسيون مقاطعة الترمواي الشهيرة بمساعدة تلاميذ الزيتونة، (67) وقد حاولوا تقديم هذه الحملة ضد الأجانب في صورة جهاد ولكنهم فشلوا في مسعاهم إلى حد كبير. ويعود ذلك جزئيا إلى عدم مشاركة العلماء الذين بقوا بعيدا عن عملية المقاطعة، بل يبدو أنهم ندّدوا بها من أعلى المنابر. وفي أفريل 1912 علقت معلقات

في المدينة تنادي المسلمين للخروج من الجوامع كلّما تعرض إمام بالنقد لموقفه من المقاطعة، وفي نفس الوقت اتهم عدة طلاب مدرسيهم بجامع الزيتونة بالتعاون مع الفرنسيين للمحافظة على مناصبهم ومكانتهم. وكانت الزيادة الهامة التي لحقت مرتبات المدرسين ورجال القضاء الشرعي اثر قضية الجلاز حجّة إضافية تدعم تلك الاتهامات (68).

علاوة على ما تقدّم، عندما سعت الدولة إلى إجراء إحصاء النفوس في 1913 وكانت تشمل السكان المسلمين، مكنت قاضيين من تحرير أجزاء كاملة من القانون الجديد بهدف التأكد من خلوه ممّا من شأنه أن ينال من العقيدة. (69) وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى أعلن عدد كبير من الزعماء الدينيين عن ولائهم لفرنسا، وأعفى القاضي المالكي الطاهر بن عاشور في فترة لاحقة المجندين التونسيين بالجيش الفرنسي من واجب صوم رمضان.(70) وفي الأثناء كان نواب المتفقّد بالتعليم في الزيتونة يحيطون الحكومة علما بالنشاطات « المحزبة » التي تصدر عن تلاميذ الزيتونة المناصرين للشبّان التونسيين، فقد نقل نائب المتفقّد صالح المالقي في اكتوبر 1916 أن بعض الطلاب الزيتونيين أسسوا جمعية سرية تحمل الأهداف التالية : أ) التعبير عن معارضة فرنسا والتعاطف مع ألمانيا وتركيا وتشجيع هذا الموقف، ب) مناقشة اصلاحات جذرية تهم برنامج الجامع الأعظم مع العمل على إنجازها. وفي هذا السياق تم إيقاف محمد العبيدي وهو عدل ومدرس مساعد في 1916 بسبب « تهجماته على السلطات الدينية الأهلية » وأيضا لأنه « كان يحرض منذ زمن مستمعيه بالجامع الأعظم ويدفعهم إلى احتقار سلطات الحماية العليا...» (71).

إن ما يردّده الوطنيون حول صيغة تعايش العلماء مع الفرنسيين ليس منافيا للحقيقة ولكنه لا يأخذ بعين الاعتبار موقف العلماء الحرج كما أنه لا يقيّم بكل دقّة الدوافع التي دفعتهم إلى الامتناع عن الانخراط مع الشبان التونسيين في تحالف ضد الفرنسيين، وهذا ما يظهر على سبيل المثال في

سلوك العلماء الذين هاجروا من تونس إلي بلدان اسلامية أخرى حيث كانوا كثيرا ما يندّدون بالامبريالية الفرنسية والايطالية في شمال افريقيا منطلقين من الدفاع عن العثمانيين وحلفائهم الألمان. غادر الشيخ صالح الشريف مثلا تونس إلي اسطنبول في 1906 ورافق أنور باشا إلى طرابلس اثر الغزو الايطالي للمشاركة في تنظيم المقاومة الليبية التي أعلن عنها أنها جهاد(72). وهاجر المكي بن عزوز إلى اسطنبول قبل 1900 ثم انتقل الي المدينة في 1912 للتدريس فى الجامعة الاسلامية بها. وفى الحجاز أسس جمعية الشرفاء التي يروي عنها أنها قامت بحملة دعائية مناهضة للفرنسيين بتونس وبالجزائر، وقد اشتبه في الشيخ ابن عزوز نفسه بأنه يقوم بزيارات سرية إلى صهره الشيخ مصطفى بوخريص في تونس وإلى ابنه كامل بن عزوز الشيخ الأكبر للطريقة الرحمانية فى سوق اهراس بالجزائر(73).

وفي الأثناء التحق الشيخان اسماعيل الصفائحي ومحمد الخضر بن الحسين بصالح الشريف في اسطنبول أين أسسوا للمهاجرين المغاربة جمعية عرفت في فترة لاحقة باسم « لجنة استقلال تونس والجزائر» التى ترأسها صالح الشريف.ويروي أنها كانت منظمة على غرار اللجنة الوطنية المصرية»(74). وفي نوفمبر 1914 حذّر وزير خارجية فرنسا بريناد المقيم العام ألابتيت من إمكانية قيام عملاء للجامعة الاسلامية بتوزيع نسخ من كراس يحمل عنوان « الجهاد فرض » كتبه صالح الشريف. ويروى أن صالحا الشريف عرف «الجهاد» بأنه كفاح المسلمين ضد بعض السلط الأوروبية (فرنسا وانقلترا وروسيا) التي كانت في تلك الفترة تهدّد تركيا قاعدة الخلافة، وقد وصف ألمانيا بأنها صديقة للاتراك وبالتالى لكلّ المسلمين، وهاجم فرنسا بالخصوص لقمعها الثقافة الاسلامية في بلاد المغرب ولعدم احترامها الأحوال الشخصية لرعاياها من المسلمين. وكان هذا الكرّاس الذي تضمّن نداء لتحرير تونس والجزائر هو الأول من سلسلة(75). ويبدو أن نفس هؤلاء العلماء الثلاثة تحدثوا بدفع من السلطات التركية والألمانية مع

مجموعات في ألمانيا. ففي 7 جانفي1915 اتهموا من برلين فرنسا مثلا بتجنيد المسلمين بالقوة ونادوا للانتفاضة من أجل تحرير أقطار المغرب(76). وبما أن أغلب الروايات حول ظهور الحركة الوطنية التونسية خلال الحرب العالمية الأولى تكاد تقتصر على ذكر الشبّان التونسيين المنفيين في أوروبا فإن نشاطات هؤلاء العلماء المهاجرين إلى اسطنبول قد تشكّل جانبا من هذه الحركة وقع إهماله.إن ميل العلماء المهاجرين إلى التنديد بالاحتلال الفرنسي في تونس يدفعنا إلى القول بأن زملاءهم بتونس هم الآخرون لم يكونوا متعاونين بحماس مع الحضور الأجنبي المهيمن بل كانوا مستائين منه، لذلك لا ينبغى تفسير امتناع العلماء عن المشاركة في الحركة الوطنية بأنه رغبة منهم في المحافظة على الحماية حبا فيها، بل انه يصدر عن خشيتهم من استخفاف الوطنيين العلمانيين بالقيم الاسلامية وبمكانة العلماء التقليدية في المجتمع. ومما لا شكّ فيه أنّ الزعماء الدينيين كانوا معارضين للاحتلال الفرنسى لكنهم لم يكونوا يرون في المستنيرين الجذريين حلا مناسبا. لكن لم يكن يوجد سوى خيارين تاريخيين آخرين : الأوّل يتمثل في حركة بعث وتجديد ديني تحت زعامة العلماء أنفسهم وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ مثل هذه الحركة كانت قد ظهرت لمدة وجيزة ولكنها أجهضت قبل أن تعرف زخما فعليا. فلم يبق للعلماء إلا الاستمرار على نهج الولاء للباي و « سيادته الداخلية » الوهمية. غير أن السير على هذا النهج أعطى صورة عن العلماء بأنهم متعاونون مع الفرنسيين وجعلهم عرضة للانتقادات بفعل أن الباي لم يكن سوى دمية بيد الفرنسيين. وإذا كان تعميم هذه الاتهامات يجانب النزاهة فانها ليست مخطئة فى الجملة. وعلى أية حال فقد سرى الاعتقاد بها بين الوطنيين ضمنيا وهذا يساعدنا على فهم سلوكهم تجاه المؤسسات والزعماء الدينيين بعد الاستقلال.

الهوامش

1 ـ لهذا السّبب كثيرا ما اعتبرت سنة 1907 نقطة تحوّل في تقسيم المراحل التاريخية. انظر مثلا مقال بروان :

L.C. Brown, " Stages in the Process of Change", in Micaud, Brown and Moore, Tunisia : The Politics of Modernization (London : Pall Mall Press, 1963), p.22

2 ـ انظر :

Hollins M.Steele, " European Settlement vs. Muslim Property : the Foundation of French Algeria, 1830-1880"(unpublished Ph.D.dissertation, Columbia University,1965); and John Ruedy, Land Policy in Colonia Algeria : The Origins of the Rural Public Domain (Berkeley : University of California Press, 1967).

3 ـ Jamil Abu An - Nasr, A History of the Maghrib (London : Cambridge University Press, 1971) p. 281.

وللحصول على تحاليل أكثر تفصيلا حول سياسات الاستعمار الفرنسي في تونس انظر : شارل اندري جوليان، « المعمرون الفرنسيون والشباب التونسي » (1882 ـ 1912)، عربه محمد مزالي والبشير بن سلامة (تونس)

Revue française d'Histoire d'Outre-mer, LIV (1967), 98-153;

- Mohamed - Hadi Fakoussa, " Le fonctionnement du protectorat en Tunisie après Paul Cambon", (Mémoire de diplôme d'études supérieures d'histoire, Université de Paris, 1958).

- Jean Poncet, La colonisation et l'agriculture européennes en Tunisie depuis 1881 (Paris : Mouton, 1961).

4 ـ يذكر البعض أن السياسة الفرنسية في الجزائر صارت تقرّر في الجزائر بدلا من باريس ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر. انظر دراسة حديثة حول الجزائر المستعمرة بقلم روبار لي، جامعة كولمبيا.

5 ـ كان المعمرون يصرون على الميز في المدارس الابتدائية مستندين في جزء من موقفهم إلى النظريات العرقية التي ظهرت وراجت في بداية القرن. وكانوا يرون أن أبناء المسلمين لا يستحقون أكثر من تعليم مهني ابتدائي ، معترضين على سياسة ماشويل الرامية إلى توفير تعليم ليبرالي لابناء الأهالي بدعوى أنها لا تنتج سوى محرضين.

6 ـ انظر : جوليان ، المصدر المذكور، وبراون، المصدر المذكور، 22 ـ 37،

- Chedly Khairallah, Le mouvement Jeune Tunisien : essai d'hitoire et de synthèse des mouvements nationalistes tunisiens (Tunis : Bonici, 1957).

- Nicola Ziadàh, Origins of Nationalism in Tunisia (Beirut : American University of Beirut,1962), 73

-Carmel Sammut, " L'impérialisme capitaliste Français et le nationalisme tunisien, 1881-1914" (thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Paris,1973).

- " La genèse du nationalisme tunisien : le mouvement Jeunes-Tunisiens", Revue d'Histoire Maghrébine, n 2 (July 1974), 151-68;

ويقوم ستيوارت بروان من جامعة (ماك ـ جيل (مونريال) حاليا بوضع دراسة حول الشبان التونسيين.

7 ـ أسس هذه الجمعية علي باش حامبة في 1905

8 ـ مجلة اسبوعية باللغة الفرنسية ظهر العدد الأول منها في فيفري 1907 وكان يصدرها علي باش حامبة وهي لسان حال حركة تونس الفتية.

9 ـ خير الله، المصدر المذكور 65 ـ 68.

10 ـ توجد هذه الوثيقة ضمن وثائق الحكومة التونسية (AGT:E ـ 19 ـ 28) ومرفوقة بها مذكرة تفسيرية بتاريخ 28 أوت 1908 من البشير صفر من سوسة إلى مسؤول في الكتابة العامة : «يشرفني أن أوجه طي هذه الرسالة إلى الكاتب العام المساعد التقرير المرفوع إلى مؤتمر شمال افريقيا... واسمح لنفسي أن أوجّه في نفس الوقت إلى السيّد فلورى تقريرا كنت رفعته إلى السيّد بيشون في 1903.... » وفي 1906 كتب عبد الجليل الزاوش دراسة في 34 صفحة هي :

La propriété indigène et la colonisation, (Tunis : Rapide, 1906).

وهي تدافع عن نفس الموقف الذي تضمنته رسالة صفر إلى بيشون وان كانت لهجتها أكثر اعتدالا.

11 ـ خيرالله، المصدر المذكور، 77 - 84.

12 ـ Béchir Sfar, " Les Habous en Tunisie " Congrès de l'Afrique du Nord tenu à Paris du 6 au 10 octobre 1908, compte - rendu des travaux (2 vols; Paris : Depincé, 1909), II, 388 - 404.

انظر أيضا التقارير الثلاثة بقلم عبد الجليل الزاوش :

" Les métiers des villes et les salaires en Tunisie" (II 445-62),

- "L'état de l'agriculture en Tunisie" (II. 463 -89)

- " La condition des métayers indigènes en Tunisie" (II; 489 - 500);

13 ـ انظر " La politique d'association " Le Tunisien Décembre 1908

14 ـ لم يكن هذا الانحلال إلا جزئيا لأن بعض الشبّان التونسيين (مثل عبد الجليل الزاوش ومحمد الأصرم ظلوا متعاونين مع الحماية. واستمرّ هؤلاء المعتدلون الذين سيشكلون في العشرينات نواة « الحزب الاصلاحي» المتعاون مع السلطة، استمروا مهيمنين على الجمعية الخلدونية.

15 ـ Henry De Montéty, "Vieilles familles et nouvelle élite en Tunisie" Documents sur l'évoution du Monde musulman, fascicule N : 3 (8 Aout 1940) 7 - 8:

وقفوسة المصدر المذكور.

16 ـ انظر Jean Ganiage, l'expansion coloniale de la France sous la troisième République (1871-1914) (Paris : Payot,1968), 155-59.

17 ـ Congrès de l'Afrique du Nord, I,67 - 74

18 ـ تقرير بعنوان « سياسة ايطاليا الاسلامية » من شيفاندي دي فالدروم القائم بأعمال الجمهورية الفرنسية بالقاهرة إلى السيّد بيشون وزير الشؤون الخارجية، القاهرة 30 جويلية 1907، وثائق الاقامة العامة الفرنسية بتونس، بمقر أرشيف وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية في نانت :

Nantes Archives, Carton 989 ("Question islamiques;).

19 ـ برقية من ألابتيت إلى وزير الشؤون الخارجية، في 15 مارس 1912.

Quai d'Orsay Tunisie : Affaires Politiques, n.s, vol IV.

20 ـ من ألابتيت إلى وزير الخارجية، مذكرة للوزير في موضوع الصحافة الأهلية ، تونس في 3 جوان 1913،

Quai d'Orsay, "Tunisie : Affaires Politiques ", n.s. vol XX.

21 ـ من ألابتيت إلى وزير الخارجية، في 23 ديسمبر 1914،

Quai d'Orsay, "Tunisie : Affaires Politiques " n.s vol XXII.

22 -ومن المظاهر التى اتخذتها هذه المنافسة أن بريطانيا وفرنسا دخلتا في حرب صحفية خلال الفترة 1881 ـ 1904. وكانت كلتاهما توزع الرشاوي على الصحف الناطقة باسم الرابطة الاسلامية المتنافسة والصادرة باسطنبول وبالقاهرة بهدف نسف مواقع الخصم فى مصر وفي شمال افريقيا بالتناوب. انظر مقال أرنولد قرين :

Amold H.Green " French Islamic Policy in Tunisia, 1881-1918: A Preliminary Inquiry" Revue de l'Histoire Maghrebine n 3,Janvier 1975, 5 - 17.

23 - Quai d'Orsay, " Tunisie, Affaires Politiques", n.s. Vol IX.

24 ـ سرى : « مذكرة للسيد المقيم العام : السياسة الانقليزية في الشرق»

Quai d'Orsay, " Tunisie : Affaires Politiques" n.s. Vol XX.

25 ـ مذكرة من السيد بيات وزير الشؤون الخارجية، باريس في 8 ديسمبر 1915،

Quai d'Orsay, série " Guerre : 1914-1918" vol.X

26 ـ من أرستيد بريان إلى جورج كليمنصو، باريس في 5 ديسمبر 1915)

27 ـمحضر اجتماع الجلسة التاسعة للجنة الوزارية للشؤون الاسلامية بتاريخ 8 جويلية 1915

Quai d'Orsay, " Guerre : 1914 - 1918 " vol; 1670

28 ـ المصدر السابق : «محضر الجلسة الحادية عشر... بتاريخ 12 أوت 1915».

29 ـ من ديوان الكاتب العام في 1910 (AGT : D - 38 - 1)

30 ـ انظر: B. Roy, Mhammed Bel Khodja et Mohamed El Hachaichi

"Extrait du catalogue des manuscrits et des imprimés de la bibliothèque de la Grande Mosquée de Tunis" (Tunis, Picard,1900).

31 ـ انظر: Mohamed Lasram, "L'enseignement supérieur musulman à la Mos-quée de l'Olivier, ou Grande Mosquée, à Tunis", Congrès de l'Afrique du Nord, p. 168

32 ـ انظر :كارل براون المصدر المذكور 30 - 35، خيرالله، المصدر المذكور، 133 ـ 44، ومحمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس (القاهرة 1956)، 88 ـ 90.

33 ـ انظر: Mohamed Belkhodja, "Le Cheikh El Islam à Tunis", Congrès de l'Afrique au Nord, II, 405-14.

34 ـ بيشون إلى وزير الخارجيّة، 3 مارس 1905،

Quai d'Orsay, "Tunisie : Affaires Politiques" n.s. vol IIV

انظر بلخوجة، " Le Cheikh El Islam à Tunis" p; 413

35 ـ صاحب هذه المذكرة وهي غير موقعة وبدون تاريخ لاحظ أيضا أن « ولاء (الشيخ النيفر) للحماية مشكوك فيه، إلا أنه من الحق القول بأن موقفه لا يشوبه النقد» AGT : D- 38 - 1

36 ـ مذكرة غفل من التاريخ والتوقيع، AGT : C - 1 -3

37 ـ انظر الديوان الشرعي ، المشير، 4 جوان 1911

38 ـ انظر اللواء، 1 فيفري 1911

39 ـ لقد تقدم محمد الاصرم مثلا بمثل هذه المقترحات في تقريره إلى مؤتمر مرسيليا الاستعمارى سنة 1906 واقترح كذلك أن تنظم إدارة الحماية دروسا في موضوع الاسلام السني بالمدارس الفرنسية العربية بمناطق البدو.

ـ انظر : الشاذلي خيرالله: Le mouvement évolutionniste tunisien : Notes et docu-ments (3 vols, Tunis : imprimerie de Tunis 1934 - 38) I, 48 - 49.

40 ـ انظر :كارل براون، المصدر المذكور، 28 - 30

41 — نظر الحاضرة عدد 651 (1901)، 693 (1902)، والطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب (تونس : الدار التونسية للنشر، 1967)، ص 247.

42 ـ انظر، الصواب، في 11 ربيع الأول 1324 (1906) و 30 محرم 1325 (1907).

43 ـ شمل المجلس كلا من الطاهر ابن عاشور والطاهر الثاني النيفر وعمر ابن عاشور ومحمد الخضر بن حسين ومحمد الشاذلي ابن القاضي والصادق النيفر وبلحسن النجّار وعثمان بن الخوجة والصادق المحرزي. انظر الطاهر بن عاشور المصدر المذكور، 249ـ 53.

44 ـ الفاضل بن عاشور ، المصدر المذكور ، 87 ـ 97.

45 ـ الوصف المفصل لهذه الحادثة انظر الطاهر بن عاشور المصدر المذكور 249 ـ 53.

46 ـ رغم أن « أليس الصبح بقريب » كتب في 1907 فانّه لم ينشر إلا حديثا (تونس : الدار التونسية للنشر، 1967). انظر نقدا مطولا له بقلم المنصف الشنوفي في حوليات الجامعة التونسية V ، (1968)، 143 ـ 55.

47 ـ نفس المصدر، 254 ـ 56.

48 ـ من المؤسف أن محاضر هذه اللجنة وتقاريرها يظهر أنّها قد فقدت، وعلينا إعادة تأليف الأحداث بالانطلاق أولا ممّا ورد بالصحف، غير أن محمد ابن الخوجة قد ذكر في «تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد» (تونس : المطبعة التونسية، 1939)، 55 ـ 56، قد ذكر أسماء اللجنة : وزير القلم الطيب الجلولي (رئيس اللجنة) والمفتي الحنفي أحمد بيرم والقاضي الحنفي محمود بن محمود والقاضي الحنفي المالكي محمد القصار ونائب الكاتب العام فلوري والشيخ محمد بن يوسف والشيخ محمد النيفر والشيخ الطاهر بطيخ والشيخ الطّاهر ابن عاشور والشيخ محمد بن الخوجة وخيرالله بن مصطفى (مترجم لدى المحكمة العقارية المختلطة ورئيس «قدماء الصادقية »).

49 ـ انظر، الحاضرة في 19 افريل 1910 ولاديباش تونزيان في 20 افريل 1910 وقد كذبت الزهرة في 23 افريل 1910 الخبر الأخير.

50 ـ تقرير إلى الوزير الأول بخصوص المظاهرة التي نظمها اليوم تلاميذ الجامع الأعظم، بتاريخ 16 افريل 1910 وبتوقيع الطاهر ابن عاشور ومحمد ابن الخوجة، وثائق الحكومة التونسية : الحركة الوطنية ملف 2.

51 ـ انظر الرشدية، في 17 أفريل 1910 والحاضرة في 19 افريل 1910 وقد أطلق سراح التلاميذ الموقوفين ولكن لم تقبل عودتهم للدراسة.

52 ـ انظر الزهرة، في 18 أفريل 1910.

53 ـ « تقرير حول إضراب تلاميذ الجامع الأعظم» بتاريخ 18 أفريل 1910 وبتوقيع الطاهر بن عاشور ومحمد بن الخوجة، وثائق الحكومة التونسية : الحركة الوطنية، ملف 2.

54 ـ انظر، الرشدية في 20 أفريل 1910 ولا ديباش تونزيان في 20 أفريل 1910.

55 ـ انظـــر، الزهرة ، في 26 و 28 أفـــريل 1910 ولاديبـــاش تونـــزيان فـــي 30 أفريل 1910 والرشدية في 30 أفريل و 15 ماي 1910.

56 ـ انظر الزهرة في 12 جانفي 1911. تقول بعض الروايات (مثلا التونسي في 30 ماي 1910) أن شيخ الاسلام محمود بن الخوجة كان دائما مع العفو بينما كان الباش مفتي أحمد الشّريف والقاضيان محمد بن محمود ومحمد القصّار متشددين.

57 ـ انظر الفاضل بن عاشور، المصدر المذكور، ص 98.

58 ـ انظر المشرف (ليون برشي) Al Muchrif (Léon Bercher)

- "La réforme de l'enseignement à la Grande Mosquée (Zitouna) de Tunis", Revue des Etudes Islamiques, 1930, Cahiers IV, 472-98.

59 ـ انظر زيادة، المصدر المذكور، ص 79 والفاضل بن عاشور، المصدر المذكور ص 98.

60 ـ على النيفر، ذيل عنوان الأريب (مخطوط)، II /I، 68 ـ 77 وتجدر الاشارة إلي أن الشبان التونسيين في تلك الفترة كانوا يحثون على اصلاح التعليم وليس الفرنسيون.

61 ـ لاديباش تونزيان في 20 افريل 1910.

62 ـ هذا التعميم مرجّح وليس مؤكدا فقد كان محمد وابراهيم العبيدى (انظر المصدر السابق) وسالم بن حميدة [انظر الصادق مازيغ « الشيخ سالم بن حميدة » الفكر، VI 9 (جوان 1961)، 6 ـ 10] كانوا من بين متزعّمي الاضراب المؤكّد انتسابهم إلى السّاحل دون غيرهم، غير أنّ بعضهم يحملون ألقابا سائدة في أجزاء من السّاحل مثل الشّطي (مساكن) والقطاري (صفاقس)، الخ...

63 ـ مذكرة بدون توقيع (إلاّ أنه من المؤكد أنها صادرة عن مكتب الكاتب العام وربما عن الكاتب العام نفسه السيد بلان)، فى 30 نوفمبر 1910

AGT : E ـ 550 ـ 30 / 12

64 ـ لكن يمكن القول وفي حدود ما لم تفندها بحوث مقبلة أن حركة الاصلاح الاسلامي

السلفي كما عرضها الشيخان عثمان بن المكي والخضر بن الحسين وغيرهما قبيل الحرب الأولى مباشرة كانت إرهاصا ببعث حركة سلفية أكثر أصالة متأخرة عنها بزهاء ثلاثة عقود وكانت هي الأخرى فيما يبدو مناهضة للفرنسيين. وهذا يعنى ظهور مقابل تونسي لجمعية العلماء الاصلاحيين الجزائريين في الثلاثينات، وتسمى« جمعيّة المحافظة وتعليم القرآن بتونس» يتزعمها الشيخ عبد العزيز الباوندى وقد منعتها سلطات الحماية في 1935 وأصبحت تعمل في الخفاء بعد ذلك التاريخ.

ـ انظر : G.Zawadawski, "Situation de l'Islam dans la Tunisie d'entre les deux guerres (1918-1939)", En Terre d'Islam. (Lyon), VII (1943), 78 - 100.

65 ـ انظر مازيغ، المصدر المذكور، وأحمد تيمور، أعلام الفكر الاسلامي في العصر الحديث (القاهرة، 1967)، ص 379.

66 ـ لاديباش تونزيان في 14 نوفمبر 1911، والجيلاني ابن الحاج يحيى ومحمد المرزوقى، معركة الزلاج (تونس : مكتبة المنار. 1961)، ص 37.

67 ـ عندما داس سائق ترام ايطالى طفلا تونسيا فقتله في 9 فيفري 1912 أعلن تونسيون ساخطون مقاطعة شركة الترام الفرنسية احتجاجا على سياسة الشركة العنصرية في التشغيل والأجور واحتجاجا أيضا علي لا مبالاة السّواق بالمارّة.

68 ـ انظر الوثائق في AGT :E - 550 - 30 / 12 وفي وثائق وزارة التربية القومية التونسية :

AMEN : D ـ 51 ـ 3

وانظر أيضا الزهرة في 17 أكتوبر 1911.

69 ـ انظر المراسلة من محمد بن الشاذلى بن القاضي والطاهر بن عاشور إلى يوسف جعيط،

AGT : E ـ 504 ـ 1

70 ـ انظر :

"Les Musulmans français et la guerre : adresses et témoignages de fidelité des chefs musulmans et des personnages religieux", Revue du Monde musulman, XXIX (1914), 3 -389.

71 ـ من النائب المقيم العام بتونس إلى وزير الخارجية فى 15 سبتمبر 1913،

Quai d'Orsay, " Tunisie : Affaires Politiques" n.s. Vol XX.

72 ـ انظر الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام (تونس، الدار التونسية للنشر، 1970)، 207_17.

73 ـ انظر سلسلة من التقارير من القنصل الفرنسي في القاهرة إلى وزير الخارجيّة بريان وخاصة منها المؤرخة في 10 أكتوبر 1913 و 30 جانفي 1914 و 19 فيفري 1914، (15 / 886) AGT : E _ 550 _ 30.

74 ـ من القنصل الفرنسي في جنيف إلى بريان في 25 جانفي 1915،

AGT : E _ 550 _30 / 16.

وفي الأثناء يروى عن المهاجرين التونسيين والجزائريين بالقاهرة أنّهم نظموا «لجنة الاتحاد المغربي». انظر مراسلة وزير الخارجية إلى المقيم العام ألابتيت في 5 أفريل 1913،

Quai d'Orsay, "Tunisie : Affaires Politiques" n.s. vol XXI

75 ـ انظر مراسلة بريان إلى ألابتيت في 14 نوفمبر 1914،

AGT :E 550 _ 30 / 14 وكانت عناوين بعض الكراسات الأخرى هي : مرارة الاحتلال (دمشق 1915) بقلم صالح الشريف ، مأساة الشعبين التونسي والجزائري (لوزان 1917) بقلم صالح الشريف واسماعيل الصفائحي، حجج دامغة لضرورة جلاء الفرنسيين عن تونس (باريس، 1918) بقلم صالح الشريف ومطالب الشعب التونسي الجزائري (بارن 1918) بقلم صالح الشويف ومحمد الخضر بن الحسين ومحمد مزيان التلمساني.

76 ـ من القنصل الفرنسي بجنيف إلى روزير الخارجية بريان في 25 جانفي 1915، 16 / AGT : E. _ 550 _ 30

خُلاصَةٌ وَنَتَائج

كان رد الفعل التونسي على التغريب وعلى مسائل متصلة به مماثلا في عمومه لردّ الفعل لبلدان إسلاميّة أخرى ـ وخاصة تركيا ومصر ـ التي كانت لها مؤسسات سياسية شبيهة بتونس والتي اتبعت مسارا تاريخيا موازيا لها. فقد كانت الأنظمة في الأقطار الثلاثة ـ على خلاف أنظمة ليبيا أو السودان على سبيل المثال ـ قويّة بما فيه الكفاية بما يمكنها من صياغة ردّها على أوروبا بفرض اصلاحات تحديثية من فوق بدلا من أن تترك الباب مفتوحا لحركات دينيّة شعبيّة تأخذ زمام المبادرة في حماية البلاد وتعزيزها.* وبما أن اجراءات الحكومة وهي ذات اتجاه مركزي وعلماني كانت تشكّل تهديدا فعليا للقيم التقليديّة وللمكانة الاجتماعية والاقتصاديّة للقيادات الدّينية فإنّ العلماء التّونسيين، على غرار زملائهم في تركيا ومصر، قد ناهضوا التّنظيمات كقاعدة عامّة.

إلاّ أنّ سلك علماء تونس كان يختلف عن علماء اسطنبول والقاهرة في موقفه من الاصلاحات المستمدة من الغرب وذلك لسببين على الأقل. يرتبط أوّلهما بالتركيبة والحراك الاجتماعي المميزين للمؤسسة الدّينيّة التّونسية، ذلك أنّه فيما يتعلّق بتركيا العثمانية اتسم وضع العلماء ـ رغم اتحادهم في المذهب الحنفي ـ بانقسامهم الاجتماعي الواضح بين فئة عليا

وفئة دنيا. وقد وجد السلاطين والوزراء المصلحون مساندة من البيوتات العلمية التي كان وضعها الممتاز قائما على استمرار النظام والنخبة الحاكمة. وفي مصر كان العلماء منقسمين إلى مذاهب سنيّة مختلفة لكنهم موحدون من حيث الأصول الاجتماعيّة، فلم يحظ الاصلاحيون إلا بتأييد أقلية ضئيلة من الفقهاء الليبراليين أمثال محمد عبده. أما المؤسسة الدينية التونسية فقد تميّزت بانقسامها بين المذهبين الحنفي والمالكي من جانب، وبين فئتين عليا ودنيا، وتشمل الأخيرة أبناء صغار رجال الدين والشيوخ الآفاقيين بصورة خاصة. فكان يوجد بالتالي داخل علماء تونس عنصران منفصلان أتاحا الفرصة لبروز مواقف شخصيّة مؤيدة لاصلاحات خير الدين التحديثية لما استلم الوزارة الأولى بتونس في أواسط السبعينات من القرن التّاسع عشر. العنصر الأوّل يكمن فى أن بعض العلماء الحنفيين المرتبطين بحكم أصلهم التركي بنظام الباي وأعوانه من المماليك كانوا مستعدين للتّعاون مع الادارة، والأهم من ذلك هو أن أغلبية العلماء المالكيين من أصل آفاقي قد وجدوا فى تطوير الادارة العمومية مناسبة للحصول على مناصب وموارد إضافية كانوا محرومين منها بفعل هيمنة البيوتات الدينية بالحاضرة على المؤسسة الدينية. إضافة إلى ذلك فإن وضع الآفاقيين الهامشي والمفتقر إلى الاستقرار ضمن سلك علماء العاصمة قد يكون حفزهم إلى اتخاذ مواقف ليبرالية تجاه الاصلاحات التحديثية.

يخصّ السبب الثاني السياسة التي انتهجها الزعماء التحديثيون في تونس إزاء القيادات الدّينيّة. فقد كانت الحكومتان التركية والمصرية في وضع أقوى مما كانت عليه حكومة تونس وقد تجاوزتا كثيرا أو قليلا العلاقة التقليدية القائمة على الدعم المتبادل بين العلماء والأمراء، فوقع الاستغناء عن العلماء تدريجيا في المؤسسات الحديثة. أما في تونس وان حاول خيرالدين إلى حد ما أن يدمج العلماء في البيروقراطية فإنه سعى أيضا إلى تشريكهم قدر الإمكان في المؤسسات الجديدة أو المطوّرة مثل إدارة الأوقاف

ومدرسة الصادقية والمطبعة الرسمية فنجح في تأمين مشاركة عدد كاف من الشيوخ – وأغلبهم من الحنفيين أو من الآفاقيين المالكيين – لتحييد معارضة الكتلة المحافظة التي عمودها الفقري الأسر المالكية من مدينة تونس. وكانت إدارة خير الدين أضعف من الحكومتين التركية والمصرية وهي بالتّالى مفتقرة إلى ما يضفي الشرعيّة على مبادراتها، فكانت تسعى إلى الحصول علي مشاركة العلماء وبقيت العلاقة بين الأمراء والعلماء قائمة أكثر في تونس مما هي عليه في البلدين الآخرين اللذين سعيا في فرض إصلاحات ذات طابع مركزي وعلماني.

وبعد قيام الحماية الفرنسية في البلاد التونسيّة انضمت فئتا المماليك والمخزن إلى النظام الجديد بسرعة أكثر من البلْدية والعلماء. فالعلماء وإن لم تتخذ مقاومتهم في المدن درجة إشهار السلاح في وجه الاحتلال الفرنسي أو النداء إلى الجهاد – ولم تعبر سوى أقلية منهم عن عدائها للمحتل بالمقاومة السلبية أو بالهجرة – فقد شارك العلماء بصورة فعالة في التظاهرات المعبرة عن الاستياء من الحكم الأجنبي في السنوات الأولى من الثمانينات، بتأسيس الجمعية السرية «العروة الوثقى» والمشاركة في المظاهرة المناهضة للمجلس البلدي في 1885 والمناورات المعرقلة لفرنسة مؤسسات التعليم والقضاء التونسيين. لكن الاصلاحات التي أخذ فيها الفرنسيون استمرت على نسق حثيث رغم جهود العلماء في تعطيلها، ولم تبرز للوجود حركة مناهضة للفرنسيين متواصلة حقا. وقد شرع بعض المثقفين التونسيين في فترة لاحقة في نشاطات إصلاحية بالتعاون مع الليبراليين الفرنسيين من المدافعين عن « سياسة المشاركة» وربما كان المؤثر على هذا التغيير في الموقف استعداد عدد من العلماء لمساندة القانون العقاري لعام 1885 والمحكمة العقارية المختلطة التي بعثت بمقتضاه مساندة صريحة.

وعندما وقع هذا التغيير في المواقف لم تعد النخبة المثقّفة متكوّنة أساسا من العلماء. فقد كان المستنيرون خريجو المدارس الفرنسيّة أمثال البشير

صفر وعلي بوشوشة يشكلون الطرف التّونسي في التحالف الاصلاحي مع ليبيرالي الحماية وكانت جريدة «الحاضرة» وجمعية الخلدونية منبرين للتعبير عنهم. وقد سعى المقيم العام روني ميلي عن طريقهما وعن طريق قنوات أخرى إلى مساندة التحديث الاسلامي بغية جلب التقدّميين المسلمين إلى تأييد الحكومة، بينما استمرّت القيادة الدينية في تفادي الاتصال غير الضروري بالمؤسسات التي ترمز إلى النظام الفرنسي أو إلى سياسته. إلا أنّ عددا منهم قد حاد عن هذا التوجه العام، فانضمت أقلية من بينهم إلى صف التحالف الاصلاحي بين المتطوّرين التّونسيين والليبيراليين الفرنسيين عن إيمان بالمبادئ التحديثية. بينما أدرك البعض الآخر أنّ الفرنسيين (الذين صاروا يسيطرون على توزيع الوظائف) يرغبون في تولية الشيوخ المتعاونين معهم المناصب المهمّة فتظاهروا بموقف المتعاون لضمان مصالحهم في التعيين والترقية.

وهكذا فإنّ العلماء المتعاونين وإن كان لهم دور ثانوي نسبيا في التحالف الاصلاحي في الفترة من 1890 إلى 1907 قد ساعدوا في إضفاء الشرعية على مؤسسات الحماية بمشاركتهم فيها. وقد ورث الفرنسيون ، بمعنى ما، العلاقة التي كانت بين الأمراء والعلماء، وواصلوا لمدّة النسج على منوال خيرالدّين الذي سعى عن قصد إلى شلّ معارضة العلماء التقليديين بتقريب العلماء الاصلاحيين منه. وكما كان الحال في سبعينات القرن التاسع عشر فإن العلماء الذين شاركوا في مبادرات الحكومة أو الاصلاحات في الفترة من 1890 إلى 1907 كانوا إمّا من الآفاقيين أو من الحنفيين وإن كان هؤلاء الأخيرون في هذه الفترة يمثلون عائلات تسعى إلى تعزيز مقامها الاجتماعي والاقتصادي بالصعود في هرم المؤسسات الدينية . وفي نفس الوقت انضمت الأسر الحنفية الكبرى إلى الأسر المالكية الكبرى للدّفاع عن المؤسسات والقيم التقليديّة. ويدلّ نجاحهم في إلحاق الهزيمة بمحاولات ماشويل وميلي لاصلاح التعليم الزيتوني في 1898 . على أنّ العلماء التقليديين الكبار كان لهم نفوذ أوسع من زملائهم الاصلاحيين. وعلى أية حال، وبخلاف ما

كان عليه الوضع في تركيا العثمانية حيث ساند علماء الفئة العليا الادارة الاصلاحية لفترة جريا مع مصالحهم، أيد علماء الفئة العليا بتونس المعارضة للاصلاح.

وسارت تونس بعيدة عمّا سارت عليه تركيا العثمانية خلال الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر إذ نجت تركيا من الاحتلال الأجنبي والدخول تحت حماية الدول الغربية. وتشابهت أوضاع تونس مع مصر التي وقعت تحت «حماية مستقرّة» بريطانية بعد عام من الاحتلال الفرنسي لتونس. وكانت مواقف وسلوكات علماء تونس إزاء التّدخل الغربي قريبة من مواقف زملائهم في القاهرة حيث كان لأغلب العلماء مواقف دفاعية إزاء إدارة أهلية تحكم باسم سلطة أوروبيّة. وكان دور أتباع عبده وبعده حزب الأمّة في بداية القرن العشرين تجاه الحكومة مماثلا تقريبا لدور مجموعة «الحاضرة» والخلدونيّة.

وانفردت تونس بموقف علمائها من بدايات الحركة الوطنية . وتنتقل المقارنة مع مصر إلى المقارنة مع الجزائر والمغرب حيث تميزت الفترة الأولى من الحركة الوطنية بتحالف معاد للفرنسيين يشمل رجال الدين والوطنيين الجذريين. وان ظهور كتابات مناهضة للتصوّف بقلم الشيخين الطاهر بن عاشور وعثمان بن المكي تدلّ على أنّه ظهرت بتونس في أوائل القرن طلائع حركة سلفيّة جديدة مشابهة لتلك التى ظهرت في نفس الوقت بالمغرب والجزائر. وقد اتخذ هذا الاصلاح السّلفي الجديد بهذين البلدين اتّجاها معاديّا لفرنسا تبلور تدريجيّا حتى قاد إلى تكوين حركة الاستقلال الوطني بالمغرب . أما في الجزائر فأقل ما يقال عنه أنه كان وثيق الصلة بالحركة الوطنية. لكن هذه الحركة السلفية أجهضت في تونس وفشل التعاون بين رجال الدين والجذريين في الاستمرار.

وهناك جملة من العوامل المختلفة تفسر ردود فعل العلماء التونسيين من بداية الحركة الوطنية في تونس، التي كانت حالة استثنائية بين غيرها من

بلدان شمال افريقيا. خضعت البلاد التونسية للحكم الفرنسي مثل الأقطار المغربية الأخرى لكنها كانت تختلف عنهم من وجهات عديدة. فقد كان السكان الناطقون بالبربرية يمثلون نسبة ضئيلة للغاية والقبائل فيها أقلّ عددا ونفوذا مما جعل المجتمع التونسي أكثر اندماجا وتحضرا. وكانت المؤسسات الاسلاميّة السنية أقوى وبالنتيجة يضطلع العلماء بدور أوسع وأكثر نفوذا. وبعبارة أخرى فانّ تونس بحكم مكوناتها لم تتأثر بنفس الدرجة بالسياسات البربرية والطُّرقيّة التى اعتمدتها فرنسا في المغرب والجزائر مما اضطر سلطات الحماية إلى وضع خطط أخرى لاستمالة الأهالي ومن بينها خطّة ميلي في تشجيع التحديث الاسلامي ورعاية صفوة من المسلمين المستنيرين المتخرجين من المدارس الفرنسية.إلا أنه وقع التخلي عن هذه السياسة في نهاية العقد الأول من القرن العشرين مع احتداد التوترات الدولية ومع تحوّل بعض المتطورين التونسيين من موقف التأييد إلى موقف المعارضة تجاه الحماية. فشرع الفرنسيون عندئذ في خطب ودّ العناصر التقليدية من المجتمع التونسى بمن فيهم العلماء السنيون وخاصة الأسر الدينية ذات الشأن في الحاضرة.

لم يصمد العلماء أمام هذه « السياسة التقليدية» رغم وجود عدّة عوامل تدعو لقيام تحالف بينهم وبين الشبّان التونسيين مثل شعورهم المشترك بالرّابطة الاسلاميّة ومعارضة رواد الوطنية الصريحة لعمليات استحواذ المعمرين الفرنسيين المتواصلة على أراضي الأوقاف إلا أن الكفّة قد رجحت في الاتجاه المعاكس لأسباب تتعلّق بتعاطف الشبّان التونسيين مع حركة الشباب التركي التي افتكت السلطة السياسية من السلطان عبد الحميد الثاني مجسد الرابطة الاسلامية بالنسبة للعلماء، وبالدور الذي لعبه عبد العزيز الثعالبي بين الشبان التونسيين وهو موضع كراهية من العلماء، وبتجاسر النخبة ذات الثقافة الفرنسية على التحدّث باسم الشّعب التونسي وبالتالي سلب العلماء وظيفة كانت من وظائفهم الاجتماعية، وباتخاذ الشبّان

التونسيين الدّولة العصرية نموذجا بدلا عن الأمة الاسلامية وانتقادهم للمؤسسات الواقعة تحت رقابة العلماء بل حتى انتقادهم العلماء أنفسهم. وهذه الجملة من العوامل كما تدلّ على ذلك بالخصوص ردة فعل العلماء في 1910 ـ 1912 أمام المحاولات الهادفة إلى اصلاح التعليم الاسلامي التقليدي قد سمّمت العلاقات مع الشبّان التونسيين، مما جعل العلماء فيما بعد وباستثناء المهاجرين، لا يساهمون إلاّ بصورة لا تستحق الذكر في الحركة الوطنيّة التّونسية.

لقد كانت تونس فريدة من نوعها بين بلدان الشمال الافريقي في هذا الجانب بالذات من تطوّرها التّاريخي. وكانت التجربة التونسية في هذا الباب أكثر شبها بالتجربة المصرية حيث لم يقم العلماء إلاّ بدور هامشي إلى حد ما في الحركة الوطنية المصرية ذات الطابع العلماني نسبيا. إلاّ أن الوطنيين التّونسيين ، على خلاف المصريين ، ورغم أنهم كانوا ينافسون العلماء في بعض المناسبات حول الرموز الدينية، بلغوا درجة من الالتزام بالعلمانية كادت تضاهي التزام زملائهم الأتراك الذين ذهبوا إلى حد إلغاء الاسلام كدين رسمي للدّولة. إضافة إلى ذلك، فعلى خلاف الادارة البريطانيّة في مصر التي واصلت عمليّة استرضاء الاصلاحيين المعتدلين في حزب الأمّة وتركت المؤسسات الاسلامية وشأنها، فإن الحماية الفرنسية في تونس بداية من 1907 أو 1910 تقريبا قد عمدت إلى خطب ود علماء مدينة تونس المحافظين وكان لسلبية موقفهم من المسائل السياسية المطروحة أثر في تنامي الشّعور بالحقد والحسد لدى الآفاقيين تجاه العائلات الكبرى بالحاضرة. فلا عجب إذن أن يصبح الطلاب من الساحل الذين دخلوا الزيتونة بعد 1907 من أنصار الدستور الجديد في أكثريتهم. هذا ولا شكّ أنه من الضروري زيادة البحث لمعرفة الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين القيادات الدينية من مدينة تونس وسلطات الحماية خلال الفترة الممتدّة من 1912 إلى 1956 . والظاهر أن موقف العلماء كان الاستنكاف من الحياة السياسية أكثر من التعاون الفعلي مع النظام، رغم أن الوطنيين قد اتهموهم فيما

الملاحق

بعد بأنهـم هـادنوا الفرنسيين أو وجدوا صيغة للتعايش معهم عن قصد.
ويمكن أن نخلص من هذا على الأقل بالقول بأن رغبة العلماء التونسيين وسعيهم لحماية قيمهم ومكانتهم التقليدية قد كلّفهم مصاعب في الاختيار لا مثيل لها فى أي قطر إسلامي آخر.

الملحق الأول

رُؤوس أقلام. تراجم علماء مدينة تونس

1873 - 1915

1 ـ **ابن الحاج** ، علي ابن الحاج قاسم بورويس. ولد حوالي 1840 قرب ماطر وهو ابن فلاح. تزوّج من ابنة تاجر من سوق الوسطى وأنجب ولدا وبنتين هم : محمّد [الزيتونة، شوّاشي، تزوج من بيّة بنت الطاهر البنّا (شواشي)] وفاطمة [تزوجت من الصادق بن ابراهيم بوعلاّق (أمين الصاغة)] وجنينة [تزوجت من عبد اللطيف بن ابراهيم بوعلاّق (وكيل عدلي)]

بعد اتمام الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1876 ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1892. كما علّم بالمدرسة الصادقية فيما بين 1875 و 1898. وتوفي في نوفمبر 1910.

المصادر : شجرة النور 1677، ومقابلة مع محمد الصادق بوعلاّق (تونس في 24 سبتمبر 1971).

2 ـ **ابن حسين**، حسين بن أحمد (B - D 401). ولد بالكاف. أبوه مفتي الكاف، رقاه أحمد باي (1839 ـ 1855) إلى باش مفت مالكي خلفا لابراهيم الرياحي (توفي 1851). أمّه بنت شيخ الطريقة التيجانيّة من المغرب

الأقصى تزوّج منها عندما كان طالبا بمدينة فاس. تزوّج من اثنتين هما : محبوبة بنت حسين بن الواشية (قايد) وصلوحة بنت علي بن حسين بوتغان (مالك عقاري كبير) ترك ابنين وثلاث بنات : يونس (الزيتونة ، مالك عقاري ، تزوج أخت أمه (*) هناني بنت علي بوتغان) ويونس (الزيتونة ، مالك عقاري تزوج من دوجة بنت السيد المملوك (فلاح)] وفاطمة [تزوجت من محمّد دلاّجي (عدل)] وعائشة [تزوجت من أحمد دلاّجي (شواشي)] وأمينة [تزوجت من منجي دلاّجي (مالك عقاري وموظف)] .

بعد التخرّج من جامع الزيتونة أصبح مدرسا من الطبقة الأولى وذلك قبيل 1872، وعمل أيضا شيخا لمدرسة الحلفاوين وذلك حتى 1875. عيّن مفتيا مالكيا في 1891 وتوفي في 1905. كان عضوا بالطريقة التيجانية.

المصادر : شجرة النّور 1665، ومقابلة مع آمنة دلاجي (باردو في 24 أوت 1971).

3 ـ **ابن حسين،** محمّد بن أحمد (B - D 401) وهو الابن الأصغر لحسين ابن حسين (2) ولد هو أيضا بالكاف. أبوه صار باش مفت مالكيّا وأمه بنت شيخ الطريقة التيجانية المغربي. تزوّج من حبيبة بنت الشّيخ المحرزي (شيخ زاوية) التي أنجبت له ثلاثة أبناء وبنتا واحدة هم : عمر [الزيتونة، مالك عقاري ومزارع وإمام، تزوج من جارية ومن حلومة بنت محمّد بن عثمان السّنوسى (مدرس من الطبقة الثالثة وموظف)]، ومحمد [الزيتونة، مزارع ومالك عقاري، تزوّج من بنت السيّد التميمي (عدل)]. وصالح (الزيتونة، مزارع ومالك عقاري، أعزب) وشاذلية (تزوّجت من التهاني دلاجي (شواشي)]

بعد الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية وذلك قبيل 1873 ثم ارتقي إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1885. لم ينتسب إلى الطرق الدينية فيما يبدو. وتوفي في حوالي 1891.

المصادر : مقابلة مع آمنة دلاجي (باردو في 24 أوت 1971).

(* يبدو أنه سمّى زوجة أبيه أمّه)

4 ـ **ابن الحسين،** محمد الخضر بن الحسين بن علي بن عمار. ولد سنة 1876 بنفطة حيث يعيش أبوه وهو مالك عقاري وشيخ الطريقة الرحمانية، أمه سعدية بنت مصطفى بن عزوز (B - D 370)، الشيخ الكبير للطريقة الرحمانية بالايالة التونسية. تزوّج من زبيدة بنت محمد من نفطة. وعندما هاجر من تونس في 1914 لم يكن له سوى بنت واحدة تسمى سكينة.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة ظل مدرسا من الطبقة الثالثة (متطوع). وفي 1904 أصدر «السعادة العظمى» وهي مجلة أدبية دينية صدر منها حوالي عشرين عددا. وفي 1905 عين قاضيا ببنزرت وإماما بجامع بنزرت الكبير. وبعد سنة عاد إلى تونس وفي 1907 عين مدرسا من الطبقة الثانية وبعد مرور سنة صار يعلّم بالمدرسة الصادقية. وفي عام 1914 هاجر إلى الأستانة واستقر بعد الحرب العالمية الأولى بالقاهرة حيث أصدر مجلة أدبية وصارشيخ الأزهر. توفي عام 1959.

5 ـ **ابن خليل،** مصطفى. ولد بتونس وهو ابن شواشي يسمى خليلا. أنجب ابنين هما : محمد[الزيتونة، (شواشي) وزين العابدين [الزيتونة، (شواشي) .

بعد الدراسة بجامع الزيتونة وبالأزهر في القاهرة عين مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1876 ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى في1882. وتوفي عام 1898.

6 ـ **ابن الخوجة،** أحمد الثاني بن محمد (B - D _350) بن أحمد الأوّل. ولد بتونس، ويعدّ على الأرجح أبرز ما أنجبته الأسرة من الزعماء الدينيين، أبوه كان قاضيا ومفتيا وشيخ إسلام. أمّه فاطمة بنت السيّد الكاهية (مالك عقاري ومزارع)، تزوج من ثلاث نساء هن : ابنة خالته جنينة بنت محمّد الكاهية (تاجر عطور) وفاطمة بنت محمّد الأصرم (وزير قلم) وجارية حبشية. أنجب ستة أبناء وبنتا واحدة هم : محمد الأكبر

(13) وحسين (8) ومصطفى (16) ومحمد الأصغر (12) وعلي (10) وعبد الرحمن (المدرسة العلوية، موظف تزوج من اثنتين : بنت تاجر (وفاطمة بنت عبد الوهاب المحجوب (موظف) وأمينة [(تزوجت من الشاذلي بن البشير بن الخوجة (وزير عدل)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرّسا حنفيا من الطبقة الثانية في عام 1851 وتقدّم إلى مرتبة الطبقة الأولى في العام الموالي. وفي نفس الوقت تقريبا أصبح شيخا للمدرسة الشّماعية واماما لجامع محمد باي المرادي. كما عمل أيضا عضوا بمجلس التحقيق.عين قاضيا حنفيا في 1860 ثم صار مفتيا حنفيا في 1864 وارتقى إلى رتبة شيخ الاسلام في 1875. توفي عام 1895.

صنف مباحث عديدة في مواضيع متنوّعة، نذكر من بين كتاباته : الصبح المبين عن معروضات خيرالدّين وهو دفاع عن الاصلاح وتبرير للتنظيمات، وكشف اللثام عن محاسن الاسلام ويدلل فيه على أن الاسلام قابل للتطور ومسايرة المدنية الحديثة. ومع الأسف يبدو أن هذين المخطوطين مفقودان.

المصادر : السنوسي ، مسامرات الظريف، II، 133 ـ 42، النيفر عنوان الأريب، II، ورقة 137، الزركلي ، الأعلام، I، 235 ، Revue Tunisienne , Vol.3 (1896) 484-87 ومقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

7 ـ **ابن الخوجة**، الأمين بن أحمد الأوّل (B D ـ 159) بن حمودة بن محمد ابن الحاج علي الخوجة الحنفي. ولد في تونس في أشهر البيوتات الدينية التونسيّة. أبوه قاض ومفت وإمام جامع محمد باي المرادي. تزوج من اثنتين : إحداهما بنت مالك عقاري كبير والأخرى جنينة بنت محمد بن الخوجة. لم يخلف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى، وذلك قبيل 1873 وعلم أيضا بالمدرسة الصادقية من 1875 إلى حوالي 1883.

وتولّي إمامة جامع القصر من 1880 إلى وفاته في 1891. يقال إنه كان عضوا بالطريقة القادرية.

المصادر : «البيت الخوجي» في التقويم الذهبي التونسي 1357، 356 ـ 63، ومقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

8 ـ **ابن الخوجة**، حسين بن أحمد الثاني (6). ولد في حوالى 1856 بتونس. وهو ابن رجل تولى مشيخة الاسلام. تزوّج من اثنتين هما : محرزية بنت البشير بن الخوجة (باش كاتب) وفطومة بنت سليمان بن الرايّس (ضابط عسكري). أنجب ثلاثة أبناء وخمس بنات هم : محمّد [الزيتونة، موظف، تزوج من قمر بنت الطاهر المملوك (مالك عقاري كبير وتاجر)]، وأمين [لم يحرز على تعليم ثانوى، مالك عقارى وموظف، أعزب] وصلاح الدين [لم يحرز علي تعليم ثانوى، مزارع ومالك عقارى، تزوّج من حبيبة بنت مصطفى بن الخوجة (16)]، وعزيزة (تزوّجت من الشاذلي درغوث (مالك عقاري)]، وأسماء [تزوّجت من محمد الشريف فقوسة (موظف)]، وسكينة [تزوّجت من محمّد بن مصطفى بن أحمد الثاني ابن الخوجة (عدل) ثم من علي بن الشاذلي درغوث (مالك عقاري)] وسنيّة [تزوّجت من محمود شبيل (بلغاجي : صاحب حرفة حذاء)] وصفيّة [تزوّجت من أحمد بن محمّد الأصغر ابن الخوجة (موظف)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة عيّن مدرسا بالمدرسة الصادقية في 1884، ثم مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة في 1891، ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1903. خلف عمّ أبيه الأمين (7) في إمامة جامع القصر وذلك في 1891. وسمّي في 1912 عضوا بمجلس إدارة المدرسة الصادقية وعيّن مفتيا حنفيا في 1915، وتوفي يوم 28 فيفري 1938.

المصادر : الثريا، مجلد 3 عدد 3 (1946)، 31 ـ 32، ومقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

9 ـ ابن الخـوجة، عثمان بن حميدة. ولد حوالي 1873 بتونس، ينحدر من عائلة هي غير العائلة من نفس الاسم التي ينحدر منها العلماء الواردة أسماؤهم أعلاه. أبوه شواشي. تزوّج من حلومة بنت الشاذلي زيد (مالك عقاري) أنجب ولدا واحدا وثلاث بنات هم : عمر [المدرسة الصادقية، موظف، تزوج من سعيدة بنت محمود النيفر (موظف)] ، وزهرة [تزوّجت من الهادي بن الآغة (موظف)، وقمر (توفيت صغيرة)، وزينب (عزباء).

بعد إتمام الدراسة بجامع الزيتونة، سمي عدلا في 1898. وصار مدرّسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1903 ثم ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1911. ويروى عنه أنه كان تعاطى تجارة الشواشي علاوة على وظائفه الدينية. توفي في 1933.

المصادر : مقابلة مع عمر بلخوجة (تونس في 15 سبتمبر 1971).

10 ـ ابن الخوجة، علي بن أحمد الثاني (6)، ولد في 1881 بتونس، وهو رجل تولى مشيخة الإسلام. تزوّج من اثنتين : أسماء بنت البشير ابن الخوجة (باش كاتب) وعزيزة بنت حسونة بن زكّور (شواشي). أنجب تسعا لم يعش منهم إلى مرحلة الرشد سوى ثلاثة أبناء وبنت واحدة هم: البشير [الزيتونة، مدرس، تزوّج بيّة بنت محمد الشعبيني (موظف)، ومحمد [الزيتونة موظف، ومصطفى [الزيتونة، مدرس وإمام، تزوج بعد وفاة أخيه ، بيّة بنت محمد الشعبيني (موظف)] وزينب [تزوجت محمد السعدي، (قاض مدني)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، سمي عدلا في 1905. ثم صار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1908 وارتقى إلى الطبقة الأولى بعد الحرب العالميّة الأولى. كما سمي أيضا مدرسا بالمدرسة الصادقيّة وقاضيا في المجلس المختلط العقارية ومفتيا. توفي في 1943.

المصادر : مقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

11ـ ابن الخوجة، علي بن محمود (15). ولد حوالي 1894 بتونس، وهو ابن رجل أصبح شيخ الاسلام. أمّه دوجة بنت محمود ثابت (شواشي)، وزوجته يسر بنت مصطفى ابن الخوجة (16). أنجب خمس بنات هنّ : بيـبة [تزوّجت من الطاهر المحرزي (مكتبي بجامع الزيتونة)] وسارة [تزوّجت من محمد الصدّام (مالك عقاري)] ووداد [تزوجت من محمد سعيد (موظف)] وسعيدة [تزوّجت من الطيّب النّاجي (مالك عقاري)] وفاطمة [تزوّجت من الشريف تاج (عقاري)].

بعد إتمام تعلمه بجامع الزيتونة وبالمدرسة الصادقية، خلف أخاه في إمامة جامع صاحب الطابع في 1911. وأصبح عدلا في 1913 وبعد الحرب العالميّة الأولى صار مدرسا بجامع الزيتونة ومفتيا حنفيّا. وإلى غاية جوان 1972 ما يزال على قيد الحياة.

المصادر : مقابلة مع محمود بلخوجة (تونس في 25 نوفمبر 1971).

12 ـ ابن الخـوجة محمد الأصغر بن أحمد الثاني (6)، ولد في 1877 بتونس. فهو ابن لرجل شغل منصب شيخ الاسلام. تزوّج من بيّة بنت محمد الكاهية (مالك عقاري) وأنجب أربعة أبناء وثلاث بنات هم : محمد [الزيتونة، مفت، تزوّج من فاطمة بنت عبد الرزاق بن عبد الكبير (تاجر)]، وأحمد [الزيتونة و المدرسة الصادقيّة، موظف، تزوّج من صفيّة بنت حسين ابن الخوجة (8)] وسعيد [الزيتونة، معلّم، تزوّج من زينب بنت عبد اللطيف المؤدب (تاجر)]، ومحمود [الزيتونة، عدل وموظف، تزوّج من زينب بنت عبد العزيز عنون (تاجر عطور)] وشاذلية [تزوّجت من العربي بن الخوجة (موظف)]، ونفيسة [(تزوّجت من كبير باشا (مالك عقاري)] ودرة [تزوّجت من محمد بن عبد الكبير (تاجر)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، سمي عدلا. وفي 1901 عين مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1911. وفي 1911 خلف أخاه محمد الأكبر في إمامة جامع محمد باي المرادي.

توفي في 1911.

المصادر : مقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

13 ـ **ابن الخوجة**، محمد الأكبر بن أحمد الثاني (37)، ولد حوالي 1851 بتونس أبوه كان قاضيا ومفتيا وشيخ إسلام وإماما لجامع محمد باي المرادي. تزوج من شريفة بنت محمود بن محمد بن مصطفى محسن(109). أنجب ولدا واحدا وثلاث بنات هم : محمد (14) وجنينة [تزوّجت من محمد الأمين بن الخوجة (7) ثم من محمّد بن مسعودة (مالك عقاري كبير)] وخديجة [تزوّجت من محمود بن مصطفى (تاجر)] وفاطمة [تزوّجت من محمد بن مصطفى (شواشي)].

بعد التخرّج من الزيتونة سمي مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في عام 1874 ثم تقدّم إلى مرتبة الطبقةالأولى في 1880، كما علّم أيضا بالمدرسة الصادقيّة من 1878 إلى 1897. وفي 1896 خلف أباه في إمامة جامع محمد باي المرادي. وسمّي مفتيا حنفيا في 1897وتوفي في 1907.

المصادر : النيفر، عنوان الأريب، II، 176 ورقة ومقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار في 9 سبتمبر 1971).

14 ـ **ابن الخوجة**، محمد بن محمّد الأكبر (13). ولد في حوالي 1871 بتونس. وهو ابن المفتي الحنفي أمّه شريفة بنت محمود محسن (109)، وتزوّج في 1897 من فطومة بنت صالح الهدري (مزارع وشيخ زاوية) أنجب ولدين وبنتا واحدة هم : أحمد [الزيتونة، إمام (موظف)أعزب]، ومحمد [الزيتونة، (موظف)]، وزهرة [تزوجت من الناصر الصدّام (مفت حنفي بتونس) ثم من صالح المالقي (102)].

بعد إتمام الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1898، وتقدّم إلى رتبة الطبقة الأولى في 1904. وفي عام 1911 خلف عمّه محمد الأصغر في إمامة جامع محمد باي المرادي. وتولى بعد الحرب

العالميّة الأولى خطّة قاض بالمجلس العقاري المختلط ونائب متفقد التعليم بجامع الزيتونة وعضوا بمجلس إدارة الأوقاف باللجنة المركزية وتوفي في 1945.

المصادر : مقابلة مع مصطفى بلخوجة (أملكار، في 9 سبتمبر 1971).

15ـ **ابن الخوجة**، محمود بن محمد (B - D 350) بن أحمد الأوّل. ولد بتونس سنة 1834. هو أخو شيخ الاسلام أحمد الثاني (6). وأبوه أيضا شيخ الاسلام. أمّه فاطمة بنت السيد الكاهية (مالك عقاري ومزارع). تزوّج من اثنتين : دوجة بنت ابراهيم الحامدي (مالك عقاري) ودوجة بنت محمود ثابت (شواشي). أنجب ابنين وبنتين هم : علي (11) والشاذلي (لم يحرز على تعليم ثانوي)، موظف، تزوّج من كلثوم بنت محمّد النيفر (تاجر عطور)، ومنية [تزوّجت من أيوب الاسطنبولي (موظف)] ونفيسة [تزوّجت من محمّد بن مراد (36)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في 1856، ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1862. وفي 1874 أصبح متفقدا لأمناء إدارة الأوقاف وبعد سنتين صار نائب متفقد للتعليم بالزيتونة. وفي 1877 خلف شيخ الاسلام المتوفى محمّد معاوية (80) في إمامة جامع صاحب الطابع. واختير في 1885 مفتيا حنفيا وفي 1900 شيخ الاسلام. توفي في 1911.

المصادر: محمد النيفر، عنوان الأريب، II، 187 ـ 91، مخلوف، شجرة النور 1721، الحاضرة، 17 جانفي 1911، ومقابلة مع علي بن محمود بلخوجة (تونس في 25 نوفمبر 1971).

16 ـ **ابن الخوجة** مصطفى بن أحمد الثاني (6). ولد في 1865 بتونس، وهو ابن رجل صار شيخ الإسلام. تزوج من اثنتين هما : نامية بنت زكور الشاوش (غير معروف المهنة) وبنت مزارع. أنجب ابنا واحدا وست

بنات هم: محمّد [الزيتونة، توفي شابا، تزوّج من تراكي بنت حسن المبروك (مالك عقاري)] ويسر [تزوّجت من علي بن الخوجة (11)] وقمر [تزوّجت من رشيد الباهى (مزارع)]، ومحرزية [(تزوّجت من محمد الهنداوي (موظف)]، وسعاد [(تزوّجت من عمّار بن موسى (مزارع)] وحسناء [تزوّجت من محمد بن زايد (رئيس بلدية بلدة القلعة الصغرى)] وحبيبة [تزوّجت من صلاح الدّين بن حسين بن الخوجة (مزارع ومالك عقارى)]. بعد الدراسة بجامع الزيتونة درّس خلال السنوات 1881 ـ 1883 بالمدرسة الصادقية. وفي 1883 أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية ثم من الطبقة الأولى في 1900 كما سمي إماما بجامع باردو وقاضيا بالمجس المختلط العقاري . وعيّن مفتيا حنفيا في 1911. وتوفي في 1915.

المصادر : مقابلة مع مصطفى بلخوجة (املكار في 9 سبتمبر 1971).

17 ـ **ابن سعيدان**، عمار. ولد باحدى قرى جلاص قرب القيروان، وهو ابن فلاح يسمى سعيدان. لم يتزوّج.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1885 توفي في 1887.

18 ـ **ابن شعبان**، محمد بن محمود. ولد في 1838 بتونس. أبوه مالك عقارى كبير ومزارع وشيخ زاوية. أمّه عائشة من عائلة دينية مشهورة عائلة الرصّاع. تزوّج من منّانة بنت السيد الذويب (مدرس و إمام). أنجب ابنين وبنتا واحدة هم : الصالح [الزيتونة، شواشي وشيخ زاوية، تزوّج من حبيبة بنت الصادق ابن غشام] والشاذلي [الزيتونة، قاض مدنيّ، تزوّج من زنوخة بنت السيد الساحلي (مزارع)] وفاطمة [تزوّجت من الباجي الاسكندري (خبير في قيس الأراضي)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، خلف محمد البارودي (41) فى منصب إمام بالمدرسة الصادقية في 1888. وفي 1900 صارالإمام الثالث بجامع

باردو. ارتقى إلى مرتبة الإمام الثاني في 1904 وإلى مرتبة الإمام الأول في 1911 . كما كان شيخا لزاوية سيدي الميزوني القادرية الكائنة بنهج الديوان ثم أصبح شيخ الطريقة القادرية بالمملكة التونسية. توفي في 1919.

المصادر : مقابلة مع أحمد بن شعبان (تونس في 7 أكتوبر 1971).

19 ـ **ابن الشيخ**، عمر بن أحمد، ولد في حوالي 1822 برأس الجبل، وهو ابن مزارع. احدى زوجاته بنت السيد عاشور (مزارع من تونس). ويروى أنه لم يخلّف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1851 ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1867. خلف صالحا بن فرحات فى قضاء باردو في 1873 وظل في هذه الخطّة حتى 1890 عندما عيّن مفتيا مالكيا. وصار إماما بجامع النفافتة في 1870، وفي نفس السنة عيّن نائب متفقّد للتعليم بجامع الزيتونة. وفي 1889 سمي قاضيا بالمحكمة العقارية المختلطة. توفي في 1911.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1676

20 ـ **ابن صالح**، الشاذلي بن عثمان. ولد بتونس في حوالي 1810، وهو ابن فلاّح تزوّج من بنت السيّد القصّار (مزوال بجامع الزيتونة). ويروى أنه لم ينجب أبناء.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الأولى وذلك في 1842. وهو من المجموعة المالكية الأولى التي عينها أحمد باي. تولى قضاء باردو ثم صار مفتيا مالكيّا في 1861. وفي 1873 ارتقى إلى مرتبة باش مفت مالكي التي سيتنحّى عنها في 1885 بسبب الخصام بينه وبين الطاهر النيفر الأول ومحمد الشاهد. عاد إلى التدريس بجامع الزيتونة في 1887 وتوفي في 1891. كان عضوا بالطريقة الشاذلية، وتولى مهمّة أمين على أوقاف الزاوية الشاذلية الكائنة بسيدي بوسعيد.

المصادر : الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام.

21 ـ ابن عاشور، الطاهر الثاني بن محمد بن الطاهر الأول (B-D _ 394) ابن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد ولد سنة 1879 بتونس من أسرة تنحدر من أصل أندلسي منظور لها بالتقدير والاعتبار. جده أحد علماء القرن التاسع عشر الأكثر تقديرا، شغل وظائف المدرس والقاضي المالكي والمفتي المالكي ونقيب الأشراف وعضو المجلس الكبير. أبوه كان يشرف على الأوقاف العمومية وفي نفس الوقت يدير أملاكه العقارية الخاصة. أمه فاطمة بنت محمد العزيز بوعتور (وزير أول للملكة التونسية)، تزوج من فاطمة بنت محمد بن مصطفى محسن (107). أنجب ثلاثة أبناء وبنتين هم : الفاضل [الزيتونة، مدرس ومفت، تزوج من صبيحة بنت محمد العزيز جعيط (65)] وعبد الملك [المدرسة الصادقية ومعهد كارنو، موظف، تزوج من راضية بنت الحبيب الجلولي (وزير أول للمملكة التونسية)] وزين العابدين [معهد كارنو، موظف، تزوج فاطمة بنت صلاح الدين بن المنصف باي] وأم هاني [(تزوجت من أحمد بن محمد بن البشير الخوجة (قايد)] وصفيّة [تزوجت من الشاذلي الأصرم (موظف)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة بدأ حياته المهنية في خطة عدل عام 1899. وفي عام 1903 سمي مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى سنة 1905. وكان بالاضافة إلى التدريس بجامع الزيتونة يعلّم أيضا بالمدرسة الصادقية من 1905 إلى 1913. وفي عام 1908 وقع اختياره نائب متفقد للتعليم الزيتوني، وفي السنة الموالية عين عضوا بمجلس إدارة المدرسة الصادقية. وفي سنة 1911 وقع انتدابه في الآن معا قاضيا بالمجلس المختلط العقاري وعضوا بالمجلس التنفيذي لإدارة الأوقاف. عين قاضيا مالكيا في 1913 ليرتقي بعدها إلى رتبة باش مفت. ألف كتبا ومقالات عديدة من بينها كتابه الأول :

أليس الصبح بقريب ؟ الذي كتب حوالي 1907 ونشر بتونس في 1967.

توفي في 1973.

المصادر : الفكر مجلد 14 عدد 2 (نوفمبر 1968)، 8-9، ومقابلة مع الطاهر الثاني بن عاشور (المرسى في 5 ماي 1971).

22 ـ ابن عاشور، عمر بن يوسف. ولد في 1846 بجربة وهو ابن تاجر، أمه فاطمة بنت السيد اللمسى (تاجر) وزوجته فطومة بنت صفد قطاط (تاجر). أنجب ابنين وثلاث بنات هم : محمد [غير متعلم تاجر، تزوج من خديجة بنت السيد الأرنووط] ومحمود [الزيتونة، التمثيل، أعزب] وخديجة [تزوجت من أحمد بن جميع (تاجر)] ومنى [تزوجت من سليمان بن عاشور (تاجر ومالك عقاري)] وشريفة [تزوجت من أحمد برناط (تاجر)].

بعد إتمام دراسته بالزيتونة أصبح عدلا وذلك عام 1887. وفي عام 1892 صار شيخا لمدرسة بير الحجار باذلا جهده في هذا العمل إلى غاية 1895 عندما عين مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية ثمّ من الطبقة الأولى في 1896. وفي العام الموالى سمي مدرسا بالمدرسة الصادقية التي علّم بها إلى وفاته 1907. كان يملك متجرا للبقالة والتوابل بنهج سيدي علي عزوز، وكان يجمع شخصيا بين العمل التجاري وواجباته الدينية والتربوية.

المصادر : مقابلة مع يوسف بن عاشور (تونس في 9 ديسمبر 1970).

23 ـ ابن عروس، خليفة، ولد بنفطة. ابن فلاح اسمه عروس، زوجته من نفطة أيضا. أنجب ابنين على الأقل هما مصطفى [لم ينل تعليما ثانويا] وأحمد [الزيتونة، شيخ زاوية].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة صار مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية وذلك في عام 1899 ولم يرتق منها حتى وفاته 1908.

24 ـ ابن فرحات ، صالح. ولد بتبرسق. ابن فلاح اسمه فرحات لم يخلف أبناء. بعد التخرج من جامع الزيتونة أصبح مدرسا مالكيا من

الطبقة الأولى، وذلك في حوالي منتصف القرن التاسع عشر. وعين أيضا شيخا للمدرسة الجديدة. عمل بعض الوقت قاضيا بباردو ثم عين في 1873 مفتيا مالكيا. أخوه محمد عمل هو أيضا قاضيا بباردو. توفي صالح بن فرحات عام 1892.

25 ـ **ابن القاضي**، حسن بن علي بن محمد. ولد بتونس في 1846، وهو ابن شواشي. أمّه فاطمة بنت محمّد عزوز (شواشي). واحدى زوجاته فاطمة بنت ابراهيم معلى (موظف). أنجب أربعة أبناء وثلاث بنات هم : محمد [الزيتونة و المدرسة الصادقية، مترجم لدى الحكومة، تزوّج من فاطمة بنت العروسى دلاجى (مترجم لدى الحكومة) ، وأحمد [الزيتونة و المدرسة الصادقية، مالك عقاري، تزوّج من ابنة عمّه حلّومة بنت حمودة ابن القاضي (مزارع)] والصالح [الزيتونة، تاجر أقمشة، توفي وهو على أبواب الزّواج] والبشير [الزيتونة، تاجر أقمشة، أعزب] وبيّة [تزوّجت من أحمد بن حمودة ابن القاضي (مزارع)] وزهرة [تزوّجت من محمد بن حمّودة بن القاضي (مزارع)]، وحبيبة [(تزوّجت من عبد العزيز القايجي (شواشي)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيّا من الطبقة الثانية في 1877، ثم ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1891. وفي 1895 خلف ابن عمه الشاذلي بن القاضي (26) في إمامة جامع حمودة باشا، وفي 1900 عيّن مفتيا حنفيّا. ويروى عنه أنه كان يزاول حرفة الشاشية جامعا بينها وبين واجباته الدينية، كما كان عضوا بالطريقة الشاذلية. توفي عام 1914.

المصادر : مقابلتان مع الهادى بلقاضي (تونس في 17 جوان 1971) ومع حسن بلقاضي (تونس في 17 جوان 1971).

26 ـ **ابن القاضي** ، الشاذلي بن العربي بن محمّد. ولد بتونس، وهو ابن شواشي تزوّج من ثلاث نساء على التّوالي هن: بنت السيّد الكيلاني

(مزارع)، وبنت السيّد شلبي (مزارع)، وبنت محمود الدنقزلي (ضابط عسكري). خلّف على الأقل ثلاثة أبناء هم : محمد (28)، ومحمد [المدرسة الصادقية ضابط عسكري، تزوّج من بنت السيّد الصباح (تاجر)] وأحمد [الزيتونة و المدرسة الصادقيّة، موظف، تزوج من بنت السيد المورالي (تاجر)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى وذلك قبل 1873. خلف محمد بيرم (57) فى إمامة جامع حمودة باشا وذلك في 1881. ويروى عنه أنه كان يزاول حرفة الشاشية جامعا بينها وبين مهامه الدينية. توفي في جويلية 1895.

27 ـ **ابن القاضي**، الصادق بن العربي بن محمد. ولد حوالي 1850 بتونس. وهو أخو الهادي بن القاضي (26) أبوه شواشي، وتزوّج من بنت السيّد الكيلاني (مزارع). أنجب ابنين وثلاث بنات هم : محمد (29) وأحمد [لم يحرز على تعليم ثانوي، موظف، تزوّج من بنت السيّد النفطي (عدل)] وحنيفة وخديجة وماميّة.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح في عام 1881 مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية، وارتقى إلى الطبقة الأولى في 1891. ودرّس أيضا بالمدرسة الصادقيّة من 1898 إلى 1912 في عام 1895 عين إماما مساعدا بجامع حمودة باشا، وفي 1902 صار عضوا بمجلس إدارة المدرسة الصادقية. ويروى عنه أنه كان ينتمي للطريقة التيجانيّة. توفي في ديسمبر 1911.

المصادر : مقابلة مع الشيخ الهادي بلقاضي (تونس في 17 جوان 1971).

28 ـ **ابن القاضي**، محمد بن الشاذلي (26)، ولد بتونس. ابن مدرس بجامع الزيتونة وإمام جامع حمودة باشا، وأمّه بنت السيّد الكيلاني (مزارع)، واحدى زوجاته فطّومة بنت محمد النيفر (عدل). ويروى عنه أنّه تزوّج مرات عديدة يطلق زوجاته بعد معاشرة قصيرة لكلّ واحدة منهن. أنجب ثلاثة أبناء وبنتين هم : الشاذلي [الزيتونة، مدرس، إمام، تزوّج من سعيدة

بنت السيّد بلهوان (مزارع)]والهادي [الزيتونة، مفت، تزوج من سارة بنت الهادي صفر (مزارع)] وابراهيم [الزيتونة، مدرس، تزوج من بنت الهادي صفر (مزارع)] وآسية [تزوجت من بلحسن ابن منصور (تاجر)] وبخثة [تزوّجت من محمد الأكبر (تاجر)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1892. وفي 1895 صار إماما مساعدا بجامع حمودة باشا، وفي نفس السنة سمي مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقي إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1898. وفي 1911 صار نائب متفقد التعليم بجامع الزيتونة، وعيّن قاضيا حنفيا في 1913. وفي العام الموالي يخلف أخاه في إمامة جامع حمودة باشا. توفي في 12 سبتمبر 1917.

المصادر : مقابلة مع الشيخ الهادي بلقاضي (تونس في 17 جوان 1971).

29 ـ **ابن القاضي**، محمد بن الصادق (27). ولد بتونس وهو ابن مدرس بجامع الزيتونة. في ماي 1906 تزوج من خديجة بنت أحمد الرياحي (مزارع). ويروى عنه أنه لم يخلف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1897، وفي فيفري 1908 صار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في مارس من نفس السنة. وفي 1912 عيّن في نفس الوقت مدرّسا بالمدرسة الصادقية ونائب إمام جامع حمودة باشا حيث خلف ابن عمّه محمد بن الشاذلي ابن القاضي (28)، وصار إماما أوّل بالجامع المذكور في 1918. توفي في مارس 1932.

المصادر : مقابلة مع الشيخ الهادي بلقاضي (تونس في 17 جوان 1971).

30 ـ **ابن محمود**، الشاذلي بن اسماعيل. ولد بتونس. وهو الأخ الأصغر لمحمد بن محمود (31) ومحمود بن محمود (32). أبوه عدل. وأمه بنت السيد فارح (شواشي)، وزوجته بنت محمد بن محمود (مزارع). أنجب

ثلاثة أبناء هم : الهادي [الزيتونة، موظف، أعزب)] ومحمد [الزيتونة، مزارع، تزوّج من بنت السيّد النيفرو (بلغاجي)] والطيّب [الزيتونة، موظف، تزوّج من أم هاني بنت محمد الصالح بن مراد (36)].

بعد الدراسة بالزيتونة أصبح عدلا واشتغل أمينا لدى الأوقاف. وفي 1897 خلف شيخ الاسلام المتوفى أحمد كريّم في إمامة الجامع الجديد. توفي في 1929.

المصادر : مقابلة مع الشيخ المختار ابن محمود (تونس في 19 جوان 1971).

31 ـ **ابن محمود**، محمد بن اسماعيل. ولد بتونس. ابن عدل. أمه بنت السيد فارح (شواشي). وزوجته بنت السيد بن شعبان (مزارع). أنجب أربعة أولاد هم : اسماعيل [الزيتونة، عدل، تزوّج من بنت السيّد شلبي (مزارع)]، ومحمد التركي [لم يحرز على تعليم ثانوي؛ بدون مهنة، أعزب]، أحمد [المدرسة العلوية، موظف، تزوّج من فاطمة بنت السيد باش حامبه (مزارع)] والبشير [الزيتونة و المدرسة العلوية، موظّف، تزوّج من زينب بنت السيّد شبيل (مزارع)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك قبيل 1873، ثمّ ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1876، ثم سمي قاضيا بالمجلس المختلط العقاري في 1889. توفي في 1891.

المصادر : مقابلة مع الشيخ المختار ابن محمود (تونس في 19 جوان 1971).

32 ـ **ابن محمود**، محمود بن اسماعيل. رلد في 1846 بتونس. وهو أصغر إخوة محمد بن اسماعيل (31)، أبوه عدل، وأمّه بنت السيّد فارح (شواشي)، زوجته منانة بنت الشاذلي ململي (حرائري)، وله أربعة أبناء وبنت واحدة وهم : محمد[الزيتونة، موظف، تزوّج من بنت الشاذلي بن شعبان (مزارع)]، ومحمد[الزيتونة، مزارع، تزوّج من بنت السيّد بوحجبة (مالك عقاري كبير ومزارع)] والمختار [الزيتونة، مدرس ومفت، تزوج من بنت السيد الأخوة (وزير أول في المملكة التونسية)]، وفاطمة [تزوّجت من

الحطّاب بوشناق (مفت)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في 1872، تقدم إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1884. سمى قاضيا مدنيا بالمجلس المختلط العقاري في 1887، وفي 1893 عيّن متفقدا للتعليم العربي في إدارة التعليم العمومي. وسمّى قاضيا حنفيا في 1907 ثم ارتقى إلى الافتاء في 1913. توفّى في 1925.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1723، الزركلي، الأعلام، VIII، 65، الزهرة، 13 أوت 1925، ومقابلة مع الشيخ المختار بن محمود (تونس في 19 جوان 1971).

33 ـ ابن مراد، أحمد بن حميدة بن محمد بن مراد بن محمد بن الحاج علي الخوجة الحنفى. ولد في 1853. ويعود إلى الفرع الأصغر من أسرة ابن الخوجة. كان أبوه قاضي الفريضة، مدير الخزينة العامّة. وأمه حلومة بنت الحاج محمد بوهاشم (مالك عقاري و مزارع). فى 1880 تزوّج من دوجة بنت عبد الرحمن التركي (ضابط عسكري). أنجب ثلاثة أبناء وبنتا واحدة هم : محمد الصالح (36)، ومحمد الناجي (37)، وابراهيم [الزيتونة، مدرس و مفت، تزوّج من بنت مالك عقاري ومزارع)]، وعـزيـزة [تزوّجت من محمود القرجي (مدرس و شواشي)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك قبيل1873 ، ارتقي إلى رتبة مدرس من الطبقة الاولي في 1883. وفي عام 1913 عيّن نائب متفقد للتعليم بجامع الزيتونة، ثم صار بعد الحرب العالميّة الأولى مفتيا حنفيا. توفي في 4 أكتوبر 1940.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1742، ترجمة حياته بقلم المختار بن محمود في المجلّة الزيتونيّة، مجلد 4، عدد 2 (نوفمبر 1940)، 54 ـ 55، ومقابلة مع محمد الصالح ابن مراد (حمام الأنف في 20 أوت 1971).

34ـ ابن مراد، الحاج محمد. ولد بتونـس من أسـرة غير أسرة ابن مراد السابق ذكرها، أبوه شواشي على الأرجح أنجب على الأقل ابنا واحدا هو الطاهر [الزيتونة، (عدل)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى وذلك قبل 1873، وظلّ في هذه الخطّة إلى وفاته في 1884.

35 ـ ابن مـراد، الشاذلي، ولد بتونس حوالي 1840، وهو على الأرجح أخو محمد بن مراد (34). أبوه كان شواشيا ويبدو أن له أختا تزوجت من محمد الخوجة (أمين أوقاف).

بعد الدراسة بجامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيّا من الطبقة الثانية قبل 1873، ارتقى إلى مـرتبة الطبقـة الأولى في 1877، كان عضوا بالطريقة التيجانيّة، توفي عام 1903 عن سنّ خمسة وستين عاما.

المصادر : الحاضرة، 25 أوت، 1903.

36 ـ ابـن مراد، محمد الصالح بن أحمد (33). ولد حـوالي 1880 بتـونس، وهو ابن المفتي الحنفي (سابق الذكر). أمّه دوجة بنت عبدْ ارحمن التـركي (ضـابط عسكـرى)، وزوجتـه نفيسة بنـت محمود بـن الخوجة (15). أنجب ستة أبناء وعشر بنات هم : البشير [الزيتونة، مدرس ومعلم، تزوّج من بنت مالك عقاري كبير]، والأمين [المدرسة الصادقيّة،بدون مهنة، تزوّج من بنت مالك عقاري كبير]، وتوفيق [(المدرسة الصادقية ومدرسة الحقوق التونسية، محام، تـزوج من بنت سفير تركيا بتونس)] وسـامي [الزيتـونة، موظف، تزوج من علية بنت السيّد حوّات(موظف)]، والطاهر [المدرسة الصادقيّة، ناظر مدرسة، تزوّج من وحيدة بنت السيد بوديره (عامل بالسكة الحديدية)] والمنصف [معهد كارنو، معلم وصحفي، أعزب]، وبشيرة [تـزوجت مـن أحمد الازهـر (مـالك عقاري)]، وأم هاني [تزوجت من

الطيّب ابن محمود (مدرس)] وآسيا [تزوجت من محمود بن ميلاد (مالك عقاري)]، وقمر [تزوجت من محمود شمام (قاض مدني)] ونجيبة [تزوجت من المنجي القروي (مترجم بالمحكمة)]، وفاطمة [تزوجت من رشيد المامي (تاجر)] ونورة [تزوجت من لطفي خيّاط (موظّف)] وليلى [تزوّجت من عبد الحميد خماخم (تاجر)] وحميدة [تزوجت من الطاهر الزمار (موظف)] وصفية[تزوّجت من الهادي عبد الغني (صاحب مكتبة)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1900. وفي 1904 عيّن مدرّسا حنفيا من الطبقة الثانية وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1907. تولى بعد الحرب العالميّة الأولى خطّة شيخ الاسلام. في جوان 1972 ما يزال على قيد الحياة.

37 ـ **ابن مراد**، محمد النّاجي بن أحمد (33). ولد في 1892 بتونس، وهو أخو محمد الصالح بن مراد (32). أبوه مدرس بجامع الزيتونة ومفت حنفي، وأمّه دوجة بنت عبد الرحمن التركي (ضابط عسكري)، وزوجته بنت السيد بن عمّار (مالك عقاري كبير). أنجب أربعة أبناء وأربع بنات هم : حمادي [الزيتونة، تاجر، تزوّج من تراكي وهي أميرة من أسرة البايات]، والعابد [الزيتونة، مدرّس ثم أستاذ، تزوّج من نيجار بنت السيد بولباغ (موظف)] والمأمون [الزيتونة. موظف، تزوّج من عفيفة بنت الصادق المحرزي (103)] وحسن [الزيتونة، معلم، تزوّج من فتاة من بولندا ثم انتهى بالطّلاق]، وسعاد [تزوجت من عبد العزيز بن محمود(حاكم منطقة)] ودلندة [تزوّجت من بلحسن الأخوة (مدرّس ثم معلّم ثم قاض مدني)] وزينب [تزوّجت من موظف]، وجليلة [تزوّجت من بشير دلاجي (معلّم)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة أصبح عدلا في عام 1909. ثم صار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1913، وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى

في 1915. وبعد الحرب العالميّة الأولى عيّن إماما بالجامع الجديد فقاضيا ثم مفتيا. تزوّج من جديد عام 1971، وحتى جوان 1972، ما يزال على قيد الحياة.

المصادر : مقابلة مع ناجي بن مراد (سيدي بو سعيد في 5 ماي 1971).

38 ـ **ابن المكي**، عثمان بن بلقاسم بن المكي بلوزة. ولد في حوالي 1850 بتوزر. وهو ابن مالك عقاري ومزارع. تزوّج من ثلاث، اثنتان من عائلات فلاحية بتوزر والثالثة حلومة بنت الحاج علي بن ساسي (مزارع من منطقة تونس) أنجب خمسة ابناء وبنتين هم: محمّد الصحبي [المدرسة العلويّة، تاجر تزوج من بنت السيد البدعي (مزارع من طبلبة) ومن بنت تاجر من تونس]، ومحمد الهاشمي[الزيتونة، صحافي، تزوّج أندونيسية من أصل عربي]، وعبد الوهاب [الزيتونة، موظف، تزوج من بنت السيد السبعي (مزارع من طبلبة)] وحسن [لم يحرز على تعليم ثانوي، سائق، أعزب] وعبدالسلام [الزيتونة، معلم، تزوّج من محبوبة بنت السيّد بن حميدة (مزارع)].وحبيبة [تزوّجت من سليمان بلوزة (عدل ومدرّس بتوزر)] ومحبوبة [تزوّجت من رجل أعمال جزائري مقيم فى تونس].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة اشتغل قاضيا بتوزر من 1884 إلى 1885 ثم عاد إلى تونس حيث صار عدلا في 1887. وفي 1893 سمي مدرسا بالمدرسة الأندلسية. وفي 1897 أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، و ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1921. توفي في 6 جوان 1931. كتب كتبا مختلفة من ضمنها كتاب المرآة لاظهار الضلالات (تونس المطبعة التونسية 1330 / 1912). وهو دراسة يفنّد فيها قيمة واستقامة الطرق الصوفيّة.

المصادر : مقابلة مع قصي المكي (تونس في 26 أوت 1971).

39 ـ **ابن يوسف**، حسن. ولد بتونس، وهو ابن يوسف المملوك الحنفي رشيد (ضابط عسكرى). أمّه بيّة بنت علي العروي (مؤدب)، وتزوّج من

اثنتين هما: شاذلية بنت مصطفى بن الشاذلي الكافي (عدل) ومامية بنت علي بن رشيد (ضابط عسـكرى). يروى أن زوجته الثانية قد وهبها اياه الباي الناصر. أنجب ابنا واحدا وبنتا واحدة، هما : البشير [الزيتونة، بـدون مهنـة، تزوّج من خديجة بنت السيّد عميش (عقاري)] ومنجية [تزوجت من بلقاسم الخماسي (كهربائي)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1905، ارتقى إلى مرتبة الطبقـة الأولى في 1942. في 1906 سمي اماما بجامع المرسى، وفي 1911 سمي إماما ثانيا بجامع باردو وفي 1919 اماما أول بالجامع المذكور. وبعد الحرب الأولى اختير مفتيا حنفيا. توفي في 30 سبتمبر 1945.

المصادر : مقابلة مع محمود العنابي (تونس في 5 أكتوبر 1971).

40ـ **ابن يوسف**، محمّد بن يوسف بن ابراهيم. ولد في 1848 بتونس، وهو ابن يوسف بن ابراهيم التركى وهو مملوك من أصل شـركسي، تولى مهـمّة في رئاسة شرطة البـاي. تزوّج من ثلاث هن : بيّة بنت محمود الرصّاع (مالك عقاري كبير)، وحلومة بنت ابراهيم بن سليمان المحرزي (شيخ زاوية)، وبنت محمود بن الطيب السبعي (موظف). أنجب ثلاثة أبناء هم : أحمد[الزيتونة، عدل و موظف، تزوج من بنت الحاج محمد المبزّع (تجارة العاج والتأثيث المنزلي)] والبشير [الزيتونة، عدل و موظف، تزوج من منى بنت على المقداد (عدل) ومن ناجية بنت الباجي بن محمد الخوجة (عدل وموظف)] وعبد الرحمن [الزيتونة، مدرّس، تزوّج من جميلة بنت محمد ابن حسونة بن القاضى (موظف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في عام 1882، ارتقى إلى مرتبة الطبقـة الأولى في 1894. ابتدأ العمل كأمين بادارة الأوقاف في 1885 ثم ارتقى إلى رتبة متفقد أمناء الأوقاف في 1894.

في 1896 صار كاتبا بادارة الأوقاف وفي 1901 سـمّى عضوا بالمجلس الإداري لإدارة الأوقاف. عيّن مفتيا حنفيا في 1914 وبـعد الحـرب العالميّة الأولى سمي إماما بجامع حمودة باشا (1932) وشيخ الاسلام (1932). توفي في 1939.

المصادر : ابن عاشور، تراجم الأعلام. La Dépêche tunisienne 9 Dec. 1939 ومقابلة مع الهادي بن يوسف (تونس في 16 سبتمبر 1971).

41ـ **البارودى**، محمد بن أحمد (B - D_327) بن محمد بن حسين الأوّل بن ابراهيم. ولد بتونس. كان أبوه امام الجامع الجديد. ويقال إنه ترك ابنا [لم ينه تعلمه الثانوي. كهربائي].

اشتغل في منصب الإمام الأوّل بجامع باردو وكذلك إماما في المدرسة الصادقية حتى وفاته في 22 ماي 1887. ترك كتابا في ترتيل القرآن : تعليم القارئ (تونس في 1877).

42ـ **البارودي**، محمد بن حسين الثاني (B-D 297) بن محمد بن حسين الأول بن ابراهيم. ولد بتونس حوالي 1824 وهو أصيل أسرة أنجبت عدّة زعماء دينيين على أجيال متعاقبة. أبوه شغل منصب مفت حنفي وإمام جامع حمودة باشا. تزوج بنت خاله ولم يخلف أبناء.

تخرّج من الزيتونة وعين حوالي 1849 مدرسا من الطبقة الثانية ثم مدرسا من الطبقة الأولى بعد ذلك بسنوات قليلة أصبح إمام جامع حمودة باشا إثـر وفاة أبيه 1850. وصار إماماً بجامع باردو اثر وفاة عمّه عثمان عام 1868. فجمع بين الامامتين في نفس الوقت. سمي أيضا عضوا بالمجلس الشرعي منذ انبعاثه 1857 إلى غاية 1864. عين قاضيا حنفيا في 1870 واستمر في هذه الخطّة حتى سمي مفتيا حنفيا في 1873 . توفي في 1877.

المصادر: مسامرات الظريف، II.، 149ـ57.

43 ـ **البارودي**، محمد بن عثمان (B - D ـ385)، أخو محمد البارودي(الآتي ذكره) (44)، ولد أيضا بتونس كان أبوه إمام باردو. يقال إنه لم يخلف عقبا.

اشتغل في خطة إمام ثالث بجامع باردو من 1877 إلى 1887 حيث ارتقى إلى إمام ثان من 1887 إلى وفاته 1889.

44ـ **البارودي**، محمد بن عثمان بن محمد بن حسين الأول بن ابراهيم. ولد بتونس. أبوه إمام جامع باردو. يقال إنه لم يترك عقبا.

ابتدأ في العمل حوالي 1877 بشغله منصب الإمام الثاني في جامع باردو حتى صار في 1887 الإمام الأول بنفس الجامع وظل بنفس الخطة حتى وفاته سنة 1889.

45ـ **الباروذي**، مصطفى بن محمد (287ـ B - D) بن مصطفى (50ـ B - D) بن محمد (B - D 38) بن حسين الأول بن ابراهيم. ولد بتونس. أبوه كان مدرسا من الطبقة الثالثة وإماما بمسجد الطراز. يقال إنه لم يخلف عقبا، اشتغل في منصب إمام ثالث بجامع باردو من 1887 إلى 1888 ثم صار إماما أول بجامع باردو من 1888 إلى غاية وفاته عام 1904. وكان أيضا شيخا للزاوية القادرية المحاذية لمدرسة بئر الحجار.

46 ـ **بطيخ**، الطاهر بن سليمان. ولد بتونس حوالي 1871 وهو ابن مزارع ومالك عقاري، تزوج من بنت محمد الهاشمي الشاهد (مكتبي بجامع الزيتونة). ترك ابنا واحدا هو : محمد [معهد كارنو، موظف تزوج من بنت الطيب الشامخ (حرائرى)].

بعد الدراسة بالزيتونة عين شاهد عدل في 1891. وفي 1895 أصبح شيخا لمدرسة بئر الحجار وفي نفس الوقت أمينا للأوقاف المخصصة للتكيّة. سمي مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1897، ووافاه الأجل في 22 أكتوبر

.1910

المصادر : ذيل عنوان الأريب، VI. ورقة 116.

47 ـ **بلحسن**، علي ابن الحاج محمد بن الشاذلي (B - D - 273) بن عمار بن المؤدب (B - D - 182). ولد حوالي 1834 بتونس. وهو ابن رجل كان مدرسا بجامع الزيتونة وإماما بجامع باب الجزيرة وشيخا للطريقة الشاذلية بالبلاد التونسية. أمه بنت رجل شواشي يسمى المنجور وزوجته بنت شواشي يسمى ابن زكور. أنجب ابنا هو محمد (48) وبنتا هي منية [تزوّجت من السيد ابن زينب، (مزارع ومالك عقاري كبير أصيل المهدية)].

بعد تخرّجه من جامع الزيتونة خلف أباه في امامة جامع باب الجزيرة وفي مشيخة الطريقة الشاذلية قبيل 1873. كما تولى مشيخة المدرسة العجمية من 1876إلى 1892. توفي في 1899.

المصادر : مقابلة مع الشيخ الهادي بلحسن (حمام الأنف، في 15 سبتمبر 1971).

48ـ **بلحسن**، محمد بن علي (47). ولد بتونس. وهو ابن إمام جامع باب الجزيرة وشيخ الطريقة الشاذلية بالبلاد التونسية. أمّه بنت السيد بن زكور (شواشي) وزوجته دوجة بنت علي المورالي (ضابط عسكري). أنجب خمسة أبناء وثلاث بنات : محمد[الزيتونة، مزارع. تزوج من بنت نجيب بن علي المورالي (ضابط عسكرى)]، والشاذلي[الزيتونة، إمام وشيخ زاوية، تزوج بنت الشاذلي بن فرحات (قايد باجة)]، وعمر [الزيتونة، مزارع، تزوج بنت محمد القرجاني (أمين أوقاف)]، والطيب [(الزيتونة، مزارع، تزوج حنيفة بنت محمد المسعي (مزارع ومالك عقاري كبير بماطر)] وأحمد [الزيتونة، المدرسة الصادقية، مزارع، تزوج ماميّة بنت السيّد بن زينب (مالك عقاري بالمهدية)] وفاطمة (تزوجت صالح صفر (مالك عقاري كبير بماطر)، وأم كلثوم (تزوجت محمد عبدلي (وكيل عدلي)]، وشريفة [تزوّجت الشاذلي ابن مراد (قايد زغوان)].

زاول تعلمه بالزيتونة، خلف أباه اثـر وفاته في 1899 كامام بجامع باب الجزيرة وشيخ زاوية بلحسن والشيخ الأكبر للطريقة الشاذلية بالايالة التونسيّة. كانت له أملاك واسعة لذلك كان مشغولا بالاشراف على الأنشطة الفلاحية إلى جانب وظائفه الدينية توفي في عام 1916.

المصادر : مقابلة مع الشيخ هادي بلحسن (حمام الأنف في 15 سبتمبر 1971).

49 ـ البناني، محمد بن حسن. ولد بتونس، ابن حرائري. كانت له زوجتان علي الأقل هما عائشة بنت شواشي وزنيخة بنت سليمان بن جعفر (عدل). له أربعة أبناء وثلاث بنات، عبد الرحمن [الزيتونة، مفت، تزوج من حبيبة بنت يوسف البناني (حرائري)] أحمد [الزيتونة، مدرس من الطبقة الثالثة] علي [الزيتونة، (تاجر)] الشاذلي [الزيتونة، (موظف)]، عائشة [زوجة محمد الدنقزلي (مزارع)] فاطمة [زوجة ضابط بالجيش] وصلوحة.

بعد الدراسة في الزيتونة، صار مدرسا من الطبقة الأولى في 1888. ثم عيّن عضوا بمجلس المدارس في 1894. ويذكر عنه أنّه كان يوزّع وقته بين واجباته الدينية وحرفة الحريرتوفي سنة 1914

المصادر، مقابلة مع عزوز بناني (تونس 20 سبتمبر، 1970).

50 ـ بوحاجب، سالم بن عمر بن سالم، ولد في 1827 بقرية بنبلة قرب المنستير وهو ابن فلاح، تزوج من فاطمة بنت عثمان التركي وهي بنت حداد من تونس. أنجب أربعة أبناء وبنتين وهم : عمر [(المدرسة الصادقية، موظف، تزوج من امرأة ايطالية هي أرملة الجنرال حسين]. وخليل [المدرسة الصادقية وجامعة باريس، رئيس وزراء تونس، تزوج من الأميرة نازلي ابنة أخي الخديوى اسماعيل)، وحسين (المدرسة الصادقية ، جامعة بوردو، فيزيائي، تزوج من خديجة بنت محمد البحري (مالك عقاري كبير)] وأحمد [المدرسة الصادقية وجامعة باريس، المحاماة، تزوج من بنت مالك عقاري كبير] وزنيخة [تزوجت من ابن عمها محمد بوحاجب (عدل)]

وزبيدة [(تزوجت من محمد العجيمي (وكيل عقاري)]، بعد التخرج من جامع الزيتونة، أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في بداية العقد السادس من القرن الماضى ثم صار مدرسا من الطبقة الأولي في عام 1865. كما تولى مشيخة المدرسة المنتصرية من 1876 إلى 1892 وكذلك صار في 1890 إمام جامع سبحان الله. في 1905 عين مفتيا مالكيا، وفي عام 1919 خلف أحمد الشريف في منصب باش مفتي. وتخللت حياته المهنية أنشطة ادارية. فهو كاتب بالمجلس البلدى عام 1859 وعضو بالمجلس الكبير (1861) وعندما وقع حلّ هذا الأخير في 1864، استمر في خدمة الحكومة. بصفته مستشارا بالقسم المالي من الوزارة الأولى. وقضى فترة 1875 ـ 1882 بايطاليا لمساعدة الجنرال حسين في مهمة استرجاع أموال الحكومة التونسية التي اختلسها موظف الخزينة السابق. وتوفي في 1924.

وله في مجال التحرير أعمال مشهودة فهو مساعد خيرالدّين في تحرير أقوم المسالك وفي نشر الرائد التونسي، وكانت من آخر مساهماته مساعدته على رئاسة تحرير «الحاضرة»، إضافة إلى ما كتبه في مباحث العقائد، فهو صاحب كتاب ضمنه منتخبات من خطبه الدينية: « ديوان خطب سالم بوحاجب» (تونس 1913).

المصادر : الفاضل بن عاشور، أركان النهضة 16 ـ 20 ـ M.S Zmerli les Précurseurs,83-90 الزركلي، الأعلام. III ، 115 ، شجرة النور 1689 ذيل عنوان الأريب، VII، ورقة 35، ومقابلة مع سليم بوحاجب (تونس في 9 سبتمبر 1971).

51 ـ بوخريص، أحمد بن محمد بن أحمد. ولد بتونس، أبوه باش كاتب في الحكومة التونسية. تزوج بنت علي الوزير (موظف) . يقال إنه لم يخلّف عقبا.

بعد مزاولة تعلمه بالزيتونة صار مدرسا مالكيا من الطبقة الثالثة ثم ارتقى إلى الطبقة الثانية ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى في عام 1876. عين عضوا بمجلس الجنايات الذي وجد فيما بين 1857 و 1864. وتولى مشيخة

المدرسة الحسينية الصغرى من 1873 إلى 1892. سمي مفتيا مالكيا في 1884 وتوفي في 1897.

المصادر : شجرة النور 1661.

52 ـ **بوخريص،** علي بن محمد. ولد بتونس، وهو ابن عالم. ولم يخلف عقبا فيما يروى عنه.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة صار امام جامع الحلق وذلك قبل 1873 إلى وفاته 1903.

53 ـ **بوخريص،** مصطفى بن الطيب. ولد بتونس، ويرجح أن أباه كان موظفا. خلّف ابنين وبنتا هم : محمود [الزيتونة، موظف، تزوّج من حبيبة ابنة السيّد القشّاش (ضابط عسكري)] والهادي [الزيتونة، تجارة أقمشة، أعزب] وعزيزة [تزوجت من محمّد بوخريص].

بعد أن أتم دراسته بالزيتونة سمي عدلا. وفي 1903 خلف ابن عمه عليا في إمامة جامع الحلق الخطة التي شغلها حتى وفاته في 1923 . كما اشتغل بادارة جمعية الأوقاف فيما بين 1894 و 1907 وذلك بصفته ناظرا على أوقاف الحرمين الشريفين.

المصادر : مقابلة مع مراد بوخريص (تونس في 28 أكتوبر 1971).

54 ـ **بيرم،** أحمد بن محمد (57). ولد بتونس وهو ابن رجل تولى القضاء والافتاء ومشيخة الاسلام. أمه بنت محمود بوخريص (باش كاتب) وله زوجتان احداهما ابنة تاجر والثانية كبورة بنت المختار الكاهية (موظف). له ابن وبنتان هم : محمد [الزيتونة، المحاماة والامامة تزوج من بنت عبد الجليل الزاوش (وزير)] ورشيدة [تزوجت من محسن بن محمود بن الهادي سليم (قايد سليمان)] وسعاد[تزوجت من الأمير محمد الناصر باي].

على اثر تخرجه من الزيتونة أصبح عدلا في 1892 ثم سمي في 1896 مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية فمدرسا من الطبقة الأولى 1897.

وفي 1900 عوض أباه في امامة جامع سيدى يوسف وعيّن مفتيا حنفيا،

ثم صار شيخ الاسلام في عام 1911 وظل في هذا المنصب حتى اقيل منه في 1933. توفي في 1937.

المصادر : ذيل عنوان الأريب، VII، 68 ـ 77، ومقابلة مع هادي بيرم (تونس في 29 ماي 1971).

55 ـ **بيرم،** الطيّب بن محمود (60). ولد حوالي 1881 بتونس، وهو ابن رجل شغل منصب القضاء فالافتاء الحنفيين. وأمّه شريفة بنت محمد بن العربي زروق (موظف). زوجته بية بنت مختار بن عبد الله (مزارع وتاجر). أنجب أربعة أبناء وست بنات هم : الطاهر [الزيتونة، مدرس ـ أعزب] ومحمود [الزيتونة إمام وموظف تزوج من بنت زين الأخوة (ضابط عسكري وقايد)] والهادي [الزيتونة ومدرسة الحقوق التونسية، قاض مدني تزوج من بنت الشيخ البشير الشريف (إمام)] وأحمد [الزيتونة ومدرسة الحقوق التونسية قاض مدني، تزوج من بنت عبد العزيز بن عبد الله (مزارع)] وفاطمة [تزوجت من محمود الجلولي (موظف)] وبختة [تزوجت من مزارع] ورفيعة [تزوجت من عبد الحميد جعيط (مدرس)] ودلندة [تزوجت من البشير الأصرم (مزارع)] وخديجة [تزوجت من المنجي الجلولي (موظف)] وزينة [تزوجت من سليمان عزيز (مهندس بوزارة الأشغال العامة)].

بعد التخرج من الزيتونة أصبح الطيب بيرم في عام 1912 مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية ثم من الطبقة الأولى في العام الموالي ومباشرة بعد الحرب الأولى تولى خطة إمام بجامع باردو وجامع سيدي يوسف وبالجامع الجديد وعين على التوالي مفتيا (1923) وقاضيا (1930) وشيخ الإسلام (1939) وتوفي في 1943.

المصادر : La dépêche Tunisienne 15 Dec. 1939 ومقابلة مع هادي بيرم (تونس في 28 ماي 1971).

56 ـ **بيرم.** محمد بن محمد بن أحمد (B - D _ 127) بن محمد

الأوّل. ولد بتونس في أسرة اشتهرت بمكانتها الدينية. كان أبوه شاهد عدل على الأرجح في حين كان جده وأخوه (B - D - 359) عالمين. لم يخلف عقبا على الأرجح. عيّن مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى قبيل 1873 وصار في 1877 إمام جامع حمودة باشا. وتوفي في 1881.

المصادر : مقابلة مع الهادي بيرم (تونس في 28 ماي 1971).

57 _ **بيرم**، محمد بن مصطفى (B - D - 404) بن محمد الأول. ولد بتونس. اشتغل أبوه قاضيا ومفتيا واماما بجامع سيدي يوسف وشيخا للمدرسة الباشية. أمه بنت مصطفى الدنقزلي (قاضي الحنفية بتونس) وتزوج بنت محمود بوخريص (باش كاتب) وأيضا شريفة بنت الطيب النيفر (124).

أنجب ابنين وست بنات هم : أحمد (54) ومصطفى [الزيتونة، عدل وإمام تزوج من بنت محمد صفر (موظف)] وحبيبة[تزوجت من عبيد بن الهادي سليم (عدل وموظف)] وفطومة [تزوجت من صالح بن الهادي سليم (مزارع)] وبية [تزوجت من محمود بن الهادي سليم (قايد سليمان)] وعائشة [تزوجت من علي بن مصطفى (قاض مدني)] وخديجة [تزوجت من محمود بن مصطفى (موظف)] وكلثوم [تزوجت من الطيب بن مصطفى (عدل)].

تخرج من الزيتونة ثم أصبح مدرسا من الطبقة الأولى وذلك خلال عام 1860 على الأرجح. في 1867 خلف أباه في إمامة جامع سيدي يوسف. وفي عام 1874 انقطع عن التعليم وأصبح قاضيا حنفيا وهي الوظيفة التي أخذت كل وقته. وفي 1892 عاد للتدريس بجامع الزيتونة وفي نفس الوقت تولي خطة مفت. في 1897 سمي شيخ الاسلام. وتوفي في 1900.

المصادر : مقابلة مع الهادى بيرم (تونس في 29 ماي 1971).

58_ **بيرم** ، محمد الخامس بن مصطفى (B - D - 355) بن محمد الثالث (B - D - 260) بن محمد الثاني (B - D - 188) بن محمد الأوّل

(B - D - 30) . ولد سنة 1840 بتونس، وهو ابن مالك عقاري وموظف حكومي. أمه بنت الجنرال محمود خوجة (وزير البحرية)، وزوجته بنت عمه محمد بيرم الرابع (B - D - 347) أنجب ثلاثة أبناء هم : محمود [الصادقية توفي صغيرا] ومحمد [الأزهر توفي صغيرا] ومصطفى [الأزهر، قاض].

بعد التخرج من الزيتونة تولى خطة مدرس حنفي من الطبقة الثانية وذلك في عام 1857 ثم تقدم إلى مدرس من الطبقة الأولى في عام 1868. كما تولى مشيخة المدرسة العنقية إلى غاية 1878. وكان يحصل على مكافآت مقابل العديد من خدماته الادارية والدبلوماسية. فكان أول رئيس لادارة الأوقاف (جمعية الأوقاف) حين بعثها سنة 1874، وبعد هذه التسمية بقليل عينه خيرالدين في رئاسة الجريدة الرسمية : الرائد التونسي التي جمع بينها وبين الإشراف على المطبعة الرسمية. وفي 1879 هاجر إلى مصر حيث أسس مطبعة وسخّر حياته في خدمة القضاء الاسلامي والصحافة. توفي في 1889.

كان مؤلفا غزيرا ومن أهم كتبه : تجريد السنان للرد على الخطيب رينان (مخطوط)وهو رد على محاضرة رينان 1883 حول الاسلام ضد التقدم العلمي، وتذكار الخواص في حل صيد بندق الرصاص القاهرة 1303 / 1886) وهو يتضمن دعوة إلى تطوير الشريعة الاسلامية، والتحقيق في مسألة الرقيق (مخطوط) وهو دراسة للعبودية في الاسلام، ومؤلفه الرئيسي،كتاب صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار (5 أجزاء، القاهرة 1885 - 1887، 1894)، ويعد من أفضل الأعمال في ميدان الجغرافيا السياسية المحررة في اللغة العربية.

المصادر : ترجمة حياته بقلم ابنه مصطفى نشرت ملحقا بكتاب صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار، زين العابدين السنوسي، محمد بيرم الخامس (تونس 1952)، الزركلي الأعلام VII، 322. و EI (الموسوعة الإسلامية)، III، 731. الزمرلي Les Précurseurs ، 93 _ 103، الفاضل بن عاشور، أركان النهضة، 21 _ 25 ومقابلة مع الهادي بيرم (تونس في 28 ماي 1971).

59ـ **بيرم**، محمد السلامي بن محمد الرابع (B - D - 347) بن محمد الثالث بن محمد الثاني. ولد بتونس حوالي 1859 وهو ابن شيخ الاسلام الحنفي.أمّه بنت محمود بوخريص (باش كاتب). يحكى عنه أنه تزوج المرات العديدة وفي كلّ مرّة يطلّق زوجته بعد معاشرة قصيرة نسبيا. خلف ابنين وبنتا واحدة هم : محمد الكبير [الزيتونة، توفي شابا] ومحمد الصغير [الزيتونة بدون مهنة] وخديجة [تزوجت من مزارع].

بعد التخرج من جامع الزيتونة عين شيخا للمدرسة العنقية في 1880، الوظيفة التي ظل يشغلها إلى 1892. صار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1882 ثم من الطبقة الأولى فى 1900 كما سمي أيضا مدرسا بزاوية سيدي منصور في 1891. وانتدب في 1888 إماما ثالثا بجامع باردو فإماما ثانيا في العام الموالى وأخيرا إماما أوّلَ في 1923. سمي مفتيا حنفيا في 1907. وفي 1926 توفي صحبة ابنه الأكبر في حادث قطار.

المصدر : مقابلة مع هادى بيرم (تونس فى 28 ماى 1971).

60 ـ **بيرم** ، محمود بن مصطفى (B-D404) بن محمد الأول وهو أخو محمد بيرم (57) ، ولد بتونس، أبوه قاض ومفت و إمام جامع سيدي يوسف وشيخ المدرسة الباشية، وأمه بنت مصطفي الدنقزلى (قاض حنفي بتونس) وزوجته شريفة بنت محمد بن العربي زروق (موظف). أنجب ابنا واحدا هو الطيب (55) وبنتين هما : هناني [تزوّجت من العربي بن الطاهر (عدل)] و نجيبة [تزوّجت من محمد شبيل (مزارع)].

بعد التخرج من الزيتونة أصبح مدرسا حنفيّا من الطبقة الأولى وشيخا بالمدرسة الباشية. وعين أيضا خلال وزارة خير الدين مدرسا بالمدرسة الصادقية. تخلى عن هذه الوظائف في عام 1892 عندما خلف أخاه في منصب

القضاء الحنفي بتونس، ثم عاد للتدريس بجامع الزيتونة في 1897 علاوة على الافتاء ولكنه سرعان ما عاجلته المنية في السّنة الموالية.

المصادر : شجرة النور 1720 ومقابلة مع هادي بيرم (تونس في 28 ماي 1971).

61 ـ **التواتي**، البشير بن الطاهر بن محمد. ولد بتونس. وهو ابن عدل. تزوّج من زنيخة بنت أحمد الزمرلي (مالك عقاري كبير). أنجب ثلاثة أبناء وبنتين، وهم مصطفى [الزيتونة، عدل و موظف، تزوّج من زنيخة بنت أحمد محسن (امام)، ومحمد [الزيتونة، امام، أعزب] وأحمد [الزيتونة، تاجر و صاحب مخبزة، تزوّج من حلّومة بنت محمّد المحجوب (عدل)] وحلّومة [تزوّجت من بوبكر القادري (شيخ زاوية)] ومنانة [تزوّجت من المختار التواتي (تاجر منسوجات)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مدرس مالكي من الطبقة الأولى، وذلك في حوالي منتصف القرن التاسع عشر. كما عمل أيضا شيخ القراء بجامع الزيتونة. واشتغل مصححا بالمطبعة الرّسمية . توفي في 1893.

من بين تآليفه العديدة تذكر كتاب مجموع الافادة في علم الشهادة (تونس، المطبعة الرّسمية، 1311 / 1894). ترجمه ج .أبريبات إلى الفرنسية: J.Abribat, Recueil de notions de droit musulman et d'actes notariés (Tunis Bornel,1896).

المصادر : علي النيفر، ذيل عنوان الأريب، I/1، ورقة 41، الزركلي، الأعلام I/، 278، ومقابلة مع الصادق الصانع (حمام الأنف، 23 سبتمبر 1971).

62ـ **الجزيري**، الشاذلي بن أحمد بن الحاج محمد. ولد حوالي 1880 بتونس. أبوه كان حرائريا وتاجرا. أمّه حلومة بنت مصطفى غربال (شواشي)، وزوجته زهرة بنت علي بن محمود (ضابط عسكرى). أنجب ابنا واحدا وبنتين هم : الطاهر [المدرسة الصادقية و معهد كارنو، مدير الخزينة التونسية

ثم خبير في المحاسبة بفرنسا، متزوّج من فرنسيّة]، وزينب [متزوّجة من مختار المملوك (محام و موظف)] وعائشة [تزوّجت من حمدة قيزاني (مقرر محكمة)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة سمي عدلا في 1909. أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة في 1912، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1914. صار بعد الحرب العالميّة الأولى مفتيا حنفيّا. توفّي في 15 فيفري 1948.

المصادر : مقابلة مع صادق الجزيري (حلق الوادي، في 10 جوان 1971).

63 ـ **جعفر**، الطاهر. ولد في 1842 بتونس، وهو ابن عدل أنجب على الأقل ابنين هما : محمّد [الزيتونة، عدل و إمام]، ومحمود [الزيتونة، عدل وموظف].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1876، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1892. كما علّم بالمدرسة الصادقيّة منذ نشأتها في 1875 وعين عضوا بمجلسها الاداري في 1885. في 1911 خلف عمر بن الشّيخ في إمامة جامع النفافتة. توفي في 1916.

المصادر : علي النيفر، ذيل عنوان الأريب ، VI ، 236 ورقة

64 ـ **جعيط**، محمّد بن حمودة بن أحمد بن عثمان. ولد في 1852 بتونس، وهو ابن عدل. تزوّج من بنت الحاج الصادق بن الأمين (تاجر). أنجب ابنين وبنتا واحدة، هم : أحمد [الزيتونة، عدل و موظف، تزوّج من بنت السيد الوزير (تاجر)] وعلي (الزيتونة، مدرس، تزوج من عزيزة بنت حمودة الوزير)، وخديجة [تزوّجت من محمد النيفر (تاجر عطور)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، عيّن عدلا في 1880. وخلال مزاولته لهذه المهنة اشتغل بالخزينة العامّة فارتقى إلى رتبة الشاهد الأول أي رئيس العدول وذلك في 1902. وأصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1888 وارتقى

إلى رتبة الطبقة الأولى في 1893. كما درّس أيضا بالمدرسة الصادقيّة من 1888 إلى 1894. سمي نائب متفقّد للتعليم بجامع الزيتونة في 1912 وفي 1913 وقع اختياره مفتيا مالكيا. توفي في 1918.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1684، الزّركلي، الأعلام VI، 343، النيفر، ذيل عنوان الأريب VI، ورقة. 227، مقابلة مع كمال الدين جعيط (المرسى في 13 جوان 1971).

65 ـ **جعيط**، محمد العزيز بن يوسف بن عثمان. ولد في 1886 بتونس، وهو ابن مدرس صار موظفا مدنيا ثم أصبح وزيرا أولَ بالمملكة التونسية. أمّه حبيبة بنت مصطفى بن جعفر (مدرس بجامع باردو). زوجته وسيلة بنت عبد العزيز بن محمّد البكوش (موظف). أنجب ثلاثة أبناء وبنتين هم : يوسف [الزيتونة، كهربائي، تزوج من بنت حبيب البحري (مزارع)] وكمال الدين [الزيتونة، مدرّس، تزوّج من سعاد بنت محمد الصالح الآغة (مالك عقاري كبير)] ومحمد [المدرسة الصادقيّة، مدير شركة الملاحة التونسية، تزوّج من بنت السيّد بن مراد (مزارع] وصبيحة [تزوّجت من محمد الفاضل بن عاشور (مدرس و مفت)] وفريدة [تزوّجت من محمد علي الأصرم (مدرس)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة و بالمدرسة الصادقية أصبح عدلا في 1910. وفي نفس السنة سمّي مدرسا مالكيّا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1911. وفي 1914 ابتدأ يدرّس أيضا بالمدرسة الصادقيّة، وفي نفس السنة عيّن قاضيا بالمجلس المختلط العقاري. بعد الحرب العالميّة الأولى صار إماما بجامع الحلق (1923) وسمّي في وظائف المفتي وشيخ الاسلام المالكي ووزير العدلية. توفي في 1 جانفي 1970.

66 ـ **جمال الدين**، أحمد بن عمّار. ولد في قرية بني خيار قرب نابل، أبوه عدل ومؤدب. أحمد جمال الدين لم يتزوج .

بعد الدراسة بجامع الزيتونة نصّب اماما بالمرسى فكان بذلك في الواقع امام الباي الخاصّ، تولى الامامة بالجوامع المحلية الملحقة باقامات الباي في قصر السعيد وفي درمش. أصبح مدرسا مالكيّا من الطبقة الثانية في 1888 وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1894. وفي هذه السنة الأخيرة سمي عضوا بمجلس المدارس. كان مقدّما لزاويتين قادريتين هما : زاوية سيدي عبد الرحمن بتونس والزاوية القادرية ببني خيار. توفي في 1924.

المصادر : مقابلة مع الطاهر بسيّس (بني خيار في 30 نوفمبر، 1971).

67 ـ **الخوجة**، حمدة بن مصطفى.ولد بتونس، وهو ابن ضابط عسكرى. تزوّج من بنت مدرس. أنجب ابنين هما : محمد (68) ومصطفى [الزيتونة، تزوج من حلومة بنت عثمان الشامخ (87)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى وذلك قبل 1873. في 1889 سمّى إماما ثالثا بجامع باردو. توفي في أكتوبر 1900.

المصادر : مقابلة مع حمدة خوجة (تونس، في 21 سبتمبر 1971).

68 ـ **الخوجة**، محمد بن حمدة (67). ولد في 1861 بتونس، وهو ابن مدرس. تزوّج من اثنتين هما : محبوبة بنت الصّادق الشامخ (حرائري)، وقمر بنت محمّد التهامي الشاهد (عدل و موظف) أنجب ولدا واحدا وبنتا واحدة هما: الباجي [الزيتونة، موظف. تزوّج من شاذلية بنت خميّس بن حمدة الشاهد (حرائري)] وعروسية [تزوّجت من حميدة المحرزي (حرائري)]. بعد التخرّج من جامع الزيتونة تولى مشيخة المدرسة السوارية من 1876 إلى 1892. أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة في 1898 ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1903. وفي 1900 سمي إماما مساعدا بجامع باردو، وصار عضوا بالمجلس المختلط العقاري في 1908. توفي في 7 نوفمبر 1938.

المصادر : مقابلة مع حمدة خوجة (تونس) في 21 سبتمبر 1971).

69 ـ **الدامرجي**، محمد بن حميدة، ولد حوالي 1881 بتونس وهو ابن

وكيل.أمّه جنينة بنت ورديان باشا (ضابط عسكري). خلّف ابنين هما : البشير [الزيتونة، المدرسة الصادقية. أستاذ، تزوج من محجبة بنت عبد الكريم مهنية (ضابط عسكرى)، وحميدة [المدرسة العلوية، وكيل، أعزب].

زاول تعلمه بالزيتونة وأيضا بالمدرسة الصادقية. عين عدلا في 1909 وتولى نظارة الأوقاف المعدة لترميم أسوار المدينة. وفي 1913 عين مدرسا حنفيّا من الطبقة الثانية ثم من الطبقة الأولى في1917. وقدم في مرحلة لاحقة لتولي وظائف القاضي الحنفي فالمفتي وشيخ الإسلام. توفي في أوت 1947.

المصادر : مقابلة مع بشير دامرجي (تونس في 13 سبتمبر 1971).

70 ـ **رضوان**، محمد بن مصطفى (71). ولد حوالي 1867 بتونس، وهو ابن مدرس حنفي. أمّه بنت السيّد زين العابدين (مالك عقاري)، وزوجته بنت السيّد الدرويش (موظف). لم يخلف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في 1894، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1896. وعمل أيضا بالخزينة العامّة كما عمل لفترة مديرا لمكتب الترجمة، ويبدو أنّه كان يحسن ثلاث لغات أوروبيّة على الأقل. بعد الحرب العالميّة الأولى عيّن على التوالي، قاضيا ومفتيا. توفي في 1933.

المصادر : مقابلة مع مصطفى الزبيدي (تونس، في 30 أوت 1971).

71 ـ **رضوان**، مصطفى بن علي. ولد في 1829 بسوسة، وهو ابن صانع أسلحة ويبدو أنه كان أيضا مالكا عقاريا كبيرا. تزوّج من بنت السيد زين العابدين (مالك عقاري). أنجب ابنين وبنتا واحدة، وهم : محمد (70)، والطيّب [الزيتونة، عدل و موظف، تزوّج من بنت محمد الأصرم (وزير)]، وأمينة [تزوجت عمر الزبيدي (موظف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح كاتبا شخصيا للوزير مصطفى خزندار

وذلك في 1846. وشملت حياته الإدارية المهمات التالية : رئيس كتبة المحلة، كاتب في اللجنة المالية الدّولية، وعضو بمجلس الباي الخاص (مجلس الشورى)، وكاتب بالخزينة العموميّة. صار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية، من 1869، وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في العام الموالي. توفي في 1904.

المصادر : ابن عاشور، تراجم الأعلام، النيفر، عنوان الأريب، II، ورقة 167، ومقابلة مع مصطفى الزبيدي (تونس، في 30 أوت 1971).

72 ـ **الرّياحي**، الطاهر بن ابراهيم (99)، ولد بتونس وهو ابن أكبر العلماء شهرة في القرن التاسع عشر. أبوه كان باش مفتي المالكية وشيخ الطريقة التيجانية بالبلاد التونسية. أمّه مريم بنت أحمد بن حسين الكافي (باش مفت)، وزوجته منى بنت محمد الستاري (أمين الشواشية). أنجب ثلاثة أبناء وبنتين، وهم : الصادق [الزيتونة، موظف و شيخ أكبر للطريقة التيجانيّة بالبلاد التونسيّة، تزوج من حبيبة بنت الأمين السطنبولي (تاجر)]، وأحمد [الزيتونة، بدون مهنة، تزوج من زنيخة بنت محمد الدرغوثي (أمين سوق الترك)]، والمختار [الزيتونة، بدون مهنة، تزوج من خديجة بنت السيّد بوغارقة (مدرّس)]، ودوجة [لم تتزوّج]، وفطومة [تزوّجت من محمد الصوردي (مزارع ومالك عقاري من تستور)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، اشتغل مدرسا بالمدرسة الصادقية من 1878، عندما أصبح عضوا بمجلس إدارة الأوقاف. تولّى مشيخة مدرسة يوسف صاحب الطّابع من 1892 إلى 1894. وفي 1893، انتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1895. في 1896، خلف أخاه الأكبر في المشيخة الكبرى للطريقة التيجانيّة بالبلاد التونسيّة. وسمي إماما بجامع القنطرة في 1913 ومفتيا مالكيا في 1915. توفي عام 1923.

المصادر : مقابلة مع أحمد بن الصادق الرياحي (تونس، في 27 سبتمبر 1971).

73 ـ **السبعي**، الطيب بن خميس بن محمد. ولد حوالي 1805 بتونس. أبوه نائب مدرس بجامع الزيتونة. تزوّج من هنونة بنت محمد بن غشام (مدرس)، وأنجب خمسة أبناء وبنتا واحدة، وهم : الشاذلي [الزيتونة، عدل]، ومحمد[الزيتونة، عدل و موظف، تزوج من فاطمة بنت محمد مازيغ (مالك عقاري و مزارع)]، وعمر [الزيتونة، قاضي بنزرت و نابل]، والطاهر [الزيتونة، شواشي و عدل]، وعلي [الزيتونة، تاجر منسوجات]، وعائشة [تزوجت من محمّد المنّاعي (مزارع)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرسا من الطبقة الأولى وذلك خلال حكم أحمد باي (1839 ـ 1855). وتولى في آخر حياته شيخا على المدرسة السليمانيّة واماما بجامع سبحان الله. كما انتدب عضوا بالمجلس الجزائي. وهو عضو بالطريقة الشاذلية، ومؤلف نزهة الناظرين وهو مجموعة تراجم شخصية لاعلام تونسيين من القرن التاسع عشر. توفي في 1889.

المصادر : مقابلة مع عبد المجيد السبعي (تونس، في 20 سبتمبر 1971).

74 ـ **الستّاري**، محمد. ولد بتونس، وهو ابن موظف مدني. تزوّج من بنت علي الوزير (شواشي). أنجب ابنا على الأقل هو : الطيب [الزيتونة، حافظ مكتبة بجامع الزيتونة].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة المدرس الحنفي من الطبقة الأولى، وذلك حوالي منتصف القرن التاسع عشر. انتدب عضوا بمجلس التحقيق الذى أنشأه محمد باي (1855 ـ 1859). وعمل أيضا إماما لجامع القصر،وكانت إمامة هذا الجامع محصورة في عائلة الستاري وذلك علي الأقل منذ تولاها علي الستارى (B-D-184) المتوفى في 1830. توفي محمد الستارى في 1880.

75 ـ **السقّاط**، الطاهر بن محمد (B-D-250). ولد بتونس، وهو ابن تاجر عطور ثري ويعلّم بعض الوقت بجامع الزيتونة بصفته مدرّسا من الطبقة الثالثة. لم يخلّف أطفالا على الأرجح.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، انتدب مدرسا مالكيّا من الطبقة الثانية وذلك قبل 1873. كما تولى أيضا مهمة قاضي الفريضة. (مدير الخزينة العامة). توفي في 1897.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1660.

76ـ **السماتي،** محمد. ولد بتونس، وهو ابن مزارع. أنجب ابنا واحدا، هو مصطفى [المدرسة الصادقيّة، موظف].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عيّن مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية وذلك في 1887. هاجر إلى ليبيا في 1894 وتوفي هناك بعد مدّة قصيرة من هجرته.

77ـ **السنوسى،** علي بن الحاج محمد بن حسن بن الشاذلي، ولد حوالي 1880 بتونس، وهو ابن موظف بإدارة الأوقاف. أمّه بنت السيد الرصاع (مالك عقاري و تاجر)، وزوجته شاذلية بنت التهامي المحرزي (مالك عقاري و شيخ زاوية). أنجب ثلاثة أبناء وبنتا واحدة، وهم : الشاذلي [الزيتونة، مدرس، تزوج من بنت السيّد النقّاتى (موظف)]، والهادي [الزيتونة والمدرسة الصادقية، موظف، تزوّج من فريدة بنت الشاذلي السنوسي (تاجر)]، والمنصف (الزيتونة، موظف، تزوج من يهودية تونسيّة)، ووحيدة [تزوّجت من محمد عويج (موظف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرّسا مالكيّا من الطبقة الثانية وذلك في 1907، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1920. في 1911 انتدب أمين مال إدارة الأوقاف. توفي في جانفي 1925.

المصادر : مقابلة مع هادي السنوسي (تونس، في 17 سبتمبر 1971).

78ـ **سيالة،** الطيب بن الحاج محمد بن أحمد (B-D-395). ولد في 1889 بتونس، وهو ابن أمين بادارة الأوقاف. جدّه كان شيخ مدينة تونس وعضوا بالمجلس الكبير. أمّه فونة بنت ابراهيم سيّالة (ضابط عسكري). تزوّج

في 1915 من قمر بنت الحاج محمد المبزع (مالك عقاري كبير وموظف). لم ينجب أطفالا ولكنه تبنّى ابن أخيه المنصف بن حسن بن الحاج محمد سيالة [المدرسة الصادقية، موظف، تزوج من نشيدة بنت الهادي المدني (رجل قانون و موظف)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة، انتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية وذلك في 1914، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1916. كما تولى أيضا خطّة أمين لجمعيّة الأوقاف. بعد الحرب العالميّة الأولى، تولى الإفتاء والقضاء المالكيين. توفي في 1968.

المصادر : مقابلة مع هادي المدني (تونس، في 14 فيفري 1971).

79ـ **الشاهد،** الصادق بن محمد (81). ولد في 1839 بتونس. وهو ابن مفت مالكي. أمّه تنتسب إلى عائلة غيلب التي أنجبت عددا من الموظفين والوزراء. لم يخلف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عين مدرسا مالكيّا من الطبقة الثانية في 1864،ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1869. كما عمل أيضا أمينا للأوقاف بداية من 1869، ومدرّسا بالمدرسة الصادقية بداية من 1875. انتدب مفتيا مالكيا في 1900. توفي في 1902.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1664، الحاضرة، 14 أكتوبر 1902. ومقابلة مع الطيب العنابي (سيدي بوسعيد، في 13 فيفري 1971).

80 ـ **الشاهد،** صالح بن محمد (81). ولد بتونس وهو أخو الصادق الشاهد (79) ومختار الشاهد (82). أبوه تولى الافتاء المالكي. تزوج من بنت عمر الغربي (عدل و موظف ومؤذن بجامع الزيتونة). أنجب أربعة أبناء وبنتا واحدة، وهم : الحبيب [الزيتونة، عدل و موظف، تزوج من بنت تاجر]، وعبد الرحمن [الزيتونة، شواشي، تزوّج من بنت شواشي]، والهادي [الزيتونة، شواشي، تزوّج من بنت عبد العزيز الشاهد (أمين أوقاف)]،

والشاذلي [الزيتونة، أمين أوقاف و موظف، تزوج من بنت السيد ابن سلام (تاجر)، وزبيدة (تزوجت من حسن بن محمود (موظف)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، خلف أباه في مشيخة المدرسة التوفيقيّة وذلك في 1892، وفي إمامة جامع الهواء في 1894. وفي سنواته الأخيرة عيّن أيضا عضوا بمجلس إدارة المدارس. درس بالمدرسة الصادقيّة من 1899 إلى وفاته 1905.

المصادر : مقابلة مع الطيب العنابي (سيدي بوسعيد، في 13 فيفري 1971).

81 ـ **الشاهد**، محمد بن محمد بن عثمان الكناني، ولد بتونس، ابن عدل. انجب خمسة أبناء وبنتا واحدة، وهم : الطيّب [الزيتونة، عدل و امام]، والصادق (79)، وصالح (80) والمختار (82)، ومحمد [الزيتونة. شواشي، أعزب]. وفونة [تزوّجت من محمد بونمرة (تاجر عطور)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، سمي عدلا حوالي 1830. كان واحدا من بين الخمسة عشر مدرسا مالكيا الأولين الذين وظفهم أحمد باي (1839 ـ 1855) للتدريس بجامع الزيتونة في 1842. في 1852 صار إماما بجامع الهواء. وسمّي في 1860 شيخا على المدرسة التوفيقيّة. وفي 1861 انتدب مفتيا مالكيا، وفي 1862 عين نائب رئيس لمجلس التحقيق، توفي في 1894.

المصادر : مقابلة مع الطيب العنابي (سيدي بوسعيد، في 13 فيفري 1971).

82 ـ **الشاهد**، المختار بن محمد (81). ولد بتونس. هو أخو الصادق الشاهد (79) وصالح الشاهد (80). أبوه مفت مالكي. تزوّج من فاطمة بنت الباجي المسعودي (وزير، شاعر و مؤرخ). أنجب أربعة أبناء وبنتا واحدة، وهم: أحمد [الزيتونة، موظف و امام جامع الهواء، أعزب)، والتيجاني (الزيتونة، أمين أوقاف و مستخدم، تزوّج من آسية بنت العربي البزداح (موظف)]، ومحمد [توفي في الثانية عشرة من عمره]، وعبد المجيد [المدرسة الصادقية، موظف تزوّج من قمر بنت محمود بن مصطفى آغا (ضابط عسكري)]، وهناني [لم تتزوّج].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، خلف أخاه الصالح في امامة جامع الهواء وذلك في 1905. وعمل أيضا كاتبا بالوزارة الأولى توفي في 1931.

المصادر : مقابلة مع الطيب العنابي (سيدي بو سعيد، في 13 فيفري 1971) ومقابلة مع عبد المجيد الشاهد (دوار الشط، في 16 أكتوبر 1971).

83 ـ **الشريف**، أحمد بن محمد (B-D-290) بن محمد (B-D- 73) بن عبد الكبير. ولد بتونس، ابن عدل. تزوّج ثلاث نساء على الأقل : واحدة من عائلة الأصرم، العائلة التي أنجبت عددا من الوزراء والموظفين، والأخرى من عائلة قائد السبسي العائلة التي خدم العديد من أفرادها قصور البايات، والثالثة بنت محمد بيرم الرّابع (شيخ الإسلام). أنجب ابنين : حمدة (84) ومحمد [الزيتونة، عقاري].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، تولى عددا من أهمّ الوظائف بما فيها مفت مالكي في 1872. تولّى شيخا على مدرسة حوانيت عاشور من قبل 1872 إلى 1892. في 1890 خلف الشاذلي بن صالح (20) في منصب باش مفت مالكي، وفي 1890 خلف ابن عمّه محمّد الشريف (86) في منصبي إمام جامع الزيتونة الأكبر ونقيب الأشراف. وفي 1901، سمي عضوا بادارة الأوقاف. يبدو أنّه كان شديد الحماس للطريقة العيساوية. توفي في 25 مارس 1919.

المصادر: مخلوف، شجرة النّور 1685.، La Dépêche Tunisienne 29 Mars 1919.
ومقابلة مع الشيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

84 ـ **الشريف**، حمدة بن أحمد (83). ولد بتونس، ابن باش مفت مالكي. تزوّج من بنت السيد الأصرم (موظف) أنجب كثيرا من الأطفال، من بينهم سبعة أبناء، وهم : زين العابدين [الزيتونة، (عقاري)]، وابراهيم [الزيتونة، (مالك عقاري ومزارع)]، وعزّ الدين [الزيتونة، مالك عقاري ومزارع]، وأحمد [الزيتونة، مدرّس]، وعبد الرّفيع [الزيتونة، مالك عقاري ومزارع]، ومحمد [الزيتونة، مدرس]، وعبد الرحمن [الزيتونة، موظف].
بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح في 1904 نائبا لائمة جامع الزيتونة،

ارتقى إلى رتبة الامام الرّابع في 1909، والإمام الثالث في 1911، والإمام الثاني في 1912، والإمام الأكبر في 1919 عندما توفي والده. يبدو أنه كان عضوا بالطريقة العيساوية. توفّي في 1951.

المصادر : مقابلة مع الشيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

85 ـ **الشريف**، صالح بن مختار بن العربي (B-D-309). ولد في 1869 بتونس. وهو ابن عدل. جدّه كان أحد الثلاثين مدرسا الذين شكل منهم أحمد باي هيئة التدريس بجامع الزيتونة في 1842. أنجب ابنا على الأقل، وهو : المختار [الزيتونة، مدرّس]، وبنتين ، احداهما تزوّجت من عبد الرحمن المهدي (معلم موسيقى) والأخرى تزوّجت من الطاهر الثالث بن زين العابدين النيفر (موظف).

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، تولّى عدلا في 1894. أصبح في فيفري 1894، مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في أكتوبر من نفس السنة. في 1906 هاجر إلى اسطنبول ثم استقر بدمشق حيث توفّي في 1920.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1687، وابن عاشور، تراجم الأعلام.

86 ـ **الشريف**، محمد بن أحمد بن محمد (B-D 73) بن عبد الكبير بن محمد بن أحمد. ولد في 1815 بتونس، وهو ابن مدرس مساعد بجامع الزيتونة، جده كان مدرسا من الطبقة الأولى وإمام جامع الزيتونة الأكبر. تزوّج من بنت السيّد ابن الطاهر (تاجر أقمشة وأغطية). لم يخلّف عقبا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، تولى عددا من أهم المناصب في سلم الوظائف الدينية بما فيها : مفت مالكي في 1869، وامام أكبر لجامع الزيتونة، في 1873، ونقيب الأشراف 1887. ويرجّح أنه كان عضوا بالطريقة التيجانيّة. توفّي في 1890.

87 ـ **الشامخ**، عثمان بن الحاج أحمد بن الحاج ابراهيم. ولد بتونس، ابن تاجر حرير، أمّه منانة بنت حمدة مروان (مالك عقاري كبير)، وزوجته فونة بنت الطاهر المحرزي (عقاري). أنجب ابنا واحدا وثلاث بنات، وهم : حسن [لم يحرز على تعليم ثانوي، تاجر حرير، تزوج من دوجة بنت محمد المحرزي (مالك عقاري كبير)] ودوجة [تزوجت من عمر السباعي (قاضي بنزرت ونابل)] وحلومة [تزوجت من مصطفى بن حمدة خوجة (شيخ مدرسة وعقاري)] ومنانة [تزوجت من عبد الجليل القهواجي (مالك عقاري ومزارع)].

بعد الدراسة في جامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة مدرّس مالكي من الطبقة الأولى وذلك في حوالي منتصف القرن التاسع عشر. ودرّس أيضا بالمدرسة الصادقية إلى غاية 1887. كان عضوا بالطريقة الشاذلية. توفّي في 1889.

المصادر : مقابلة مع منّوبي الشامخ (باردو، في 24 سبتمبر 1971).

88 ـ **الشنّوفي**، علي، ولد قرب تبرسق وهو ابن مزارع. زوجته ابنة عمه الذي هو مزارع أيضا. أنجب بنتا واحدة، هي : هناني [تزوّجت من المختار منوّر (موظّف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عمل مصححا بالصحافة الرسمية. وعمل أيضا لفترة قاضيا مدنيا بمدينة الكاف. في 1906 أصبح مدرّسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1907. توفّي في 1908.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1675، ومقابلة مع هناني منور (بنت علي الشنوفي) (تونس، في 18 أكتوبر 1971).

89 ـ **الصدّام**، الشاذلي بن الطاهر، ولد بتونس، وهو ابن صاحب ممتلكات يعيش من الرّيع. تزوّج من منّوبية بنت مصطفى بوخريص، وأنجب ولدا واحدا وبنتا واحدة، وهما : محمد [توفي صغيرا]، وفطومة [تزوّجت من العربي بورقيبة (موظف)].

بعد التخرّج من الزيتونة، انتدب مدرّسا متخصصا في علم التجويد بجامع الزيتونة وذلك في 1904. كما علّم أيضا بالمدرسة الصادقيّة. يبدو أنّه رفض تولّي القضاء الحنفى. توفي في 1917.

المصدر : مقابلة مع فطومة بورقيبة (بنت الشاذلي الصدام) (تونس في 28 أكتوبر 1971).

90 ـ **الصفائحي**، اسماعيل بن حمدة بن حسن. ولد في 1 جانفي 1856 بتونس وهو ابن رئيس مصفّحي الخيول في اسطبلات الباي. أنجب ولدا على الأقل، وهو : محمد [الزيتونة، مدرس في اسطنبول]]، وبنتين : احداهما تزوجت من محمد الدرعي (معلّم) والثانية تزوّجت من عبد الرحمن الدرعي (عدل و معلّم)] .
بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح مدرّسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في 1885، ثمّ ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1895. كما درّس بالمدرسة الصادقية من 1892 إلى 1895، عندما صار مديرا للمدرسة العصفورية (مدرسة ترشيح). وفي 1893، عيّن بمجلس إدارة المدرسة الصادقية وفي 1894 بمجلس ادارة المدارس وفي 1897 سمّي قاضيا حنفيّا. وفي حوالي 1906 هاجر إلى اسطنبول حيث توفي في 27 ديسمبر 1918.

91 ـ **صفر**، الصادق بن مصطفي. ولد حوالي 1854 بتونس وهو الأخ البكر للبشير صفر المعروف، أبوه ضابط عسكري. تزوج من فاطمة الهمامي (مالك عقاري و مزارع). لم يخلف عقبا.
بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، أصبح عدلا وذلك في 1884 ثمّ تولى مشيخة المدرسة الشماعية من 1892 إلى 1895. كما تولّى أمينا على الأوقاف. عين مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة في 1898 ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1927 . توفي في 1931.

المصادر : مقابلة مع الدكتور عثمان صفر (تونس، في 8 سبتمبر 1971).

92 ـ **عباس**، حسن بن محمد (D - B 309) بن محمد بن محمد. ولد بتونس. تولى أبوه الافتاء الحنفي وإمامة جامع القصبة. أمه بنت علي عباس (شواشي) وزوجته فونة بنت الطاهر برناز (عدل). له ولدان صالح (93) والطيب [الزيتونة، عدل، تزوج حنيفة بنت حمودة عباس (عدل)]. وله أيضا أربع بنات هن فاطمة [تزوجت أحمد عباس (عدل)]، ودوجة [تزوجت حسونة دليباش (شواشي)] وصلوحة[تزوجت حميدة المحرزي (شيخ زاوية)] وحبيبة [تزوجت محمد زروق (وكيل)].
بعد الدراسة بجامع الزيتونة خلف حسن عباس أباه في مهمة إمام جامع القصبة عام 1853. وفي نفس السنة وقع تعيينه مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بالزيتونة ثم تقدم إلى الطبقة الأولى عام 1858. وفي حوالي 1860 أصبح عضوا بمجلس التحقيق (الاستئناف) وتولى خطة مفت حنفي في 1873. والأغلب أنه لم ينتم إلى الطرق الصوفية. توفي عام 1885.

المصادر : مسامرات الظريف، II، 59 ـ 157 وكذلك مقابلة مع الشيخ محمد عباس (المرسى، 22 سبتمبر 1971).

93 ـ **عباس**، صالح بن حسن (2) ولد بمدينة تونس وكان أبوه مدرسا ومفتيا وإماما بجامع القصبة. أمه فونة بنت الطاهر برناز (عدل). وزوجته زنيخة بنت محمد بن سلامة (عدل). خلف ابنا وبنتا هما : علي [الزيتونة، إمام جامع القصبة، تزوج خديجة بنت محمد بوحاجب (وكيل)] وبيّة [تزوّجت من حطاب بن عمار (مزارع)].
بعد الدراسة بجامع الزيتونة تولى صالح عبّاس خطة عدل وخلف أباه في امامة جامع القصبة في 1885 التي شغلها إلى غاية وفاته سنة 1915. ولم ينضم على الأرجح إلى الطرق الصوفية.

المصدر : مقابلة مع الشيخ محمد عباس (المرسى 22 سبتمبر 1971).

94 ـ **العفيف**، علي بن بلقاسم (B-D 147) بن أحمد. ولد على الأرجح

بلدة تبرسق التي غادرها إلى تونس في بداية عمره. أبوه ولد بتبرسق وصار مدرسا بجامع الزيتونة. لم يتزوج .

تعلم بجامع الزيتونة ثم تدرج في التعليم حتى صار مدرسا من الطبقة الأولى قبيل 1873 . كما شغل خطة شيخ للمدرسة المنتصرية. وتولى امامة جامع باب البحر مدة حكم محمد باي (1855 ـ 1859) وأصبح مفتيا مالكيا في عام 1861. شغل كل هذه المناصب إلى وفاته عام 1875.

المصادر : شجرة النور الزكية.

95 ـ **العنّابي**، محمّد بن حميدة بن الشاذلي. ولد حوالي 1888 بمدينة تونس. ينحدر أبوه من أسرة دينية وتجارية قدمت إلى تونس من بونة (عنابة) قبل أجيال، وكان يتعاطى تجارة الحبوب. أمه بنت الحاج محمد ثابت (شواشي). زوجته الأولى التي انفصل عنها بالطلاق هي هناني بنت الطاهر النيفر (100)، وتزوج بعدها من بنت موظف في بلاط الباي من أصل تركي.

أنجب خمسة أولاد وست بنات : الطيب [الزيتونة و مدرسة الحقوق التونسية، المحاماة، تزوج من دليلة بنت الحبيب الشاهد (موظف)]، العربي [الزيتونة، مدرس تزوج بنت ابن الحاج (موظف)]، و سارة [تزوجت من محمد العنابي (محام)]و فاطمة [تزوجت من محمد ابن الحاج (مدرّس)] وسعاد [تزوّجت من محسن الماي (قاض مدني)] و أحمد [الصادقية مدرسة الحقوق التونسية، قاض مدني ثم نائب بمجلس الأمّة، تزوّج من بنت حرفي] و محمد [الصادقية و جامعة باريس، أستاذ تزوج من عائشة بنت الهاشمي السبعي (أثرى)] و زينب [تزوجت من عبد العزيز المبزع (محام)] وصبيحة [جامعة باريس، أستاذة ثانوي زوجة أحمد العريف (محام)] مصطفى [الجامعة التونسية، أستاذ تزوج من بنت تشيكية].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة صار شاهد عدل في 1908 فمدرسا مالكيا

من الطبقة الثانية 1912 وارتقى في العام الموالي إلى الطبقة الأولى. سمي بعد الحرب الأولى عضوا بالمجلس المختلط العقاري (1919) ثم مفتيا مالكيا (1933). توفي عام 1956.

المصادر : مقابلة مع الطيّب العنابي (سيدي بوسعيد، 13 فيفري 1971).

96 ـ **القايجي**، صالح بن محمد. ولد بتونس.ابن شواشي. تزوج من منوبية بنت حميدة الدولاتلي (تاجر)، وترك بنتا هي دوجة [تزوجت من صالح المالقي (102)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة عين مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وذلك في 1884 ثمّ ارتقى إلى الطبقة الأولى في العام الموالي. ودرس بالمدرسة الصادقية حوالي 1894 . وبعد ذلك باربع سنوات سمي مديراً للمدرسة العصفورية وهي مدرسة ترشيح المعلمين. وفي 1908 سمّي عضوا بمجلس إدارة الأوقاف . توفي في 1910.

المصادر : مقابلة مع عبد العزيز قايجي (تونس في 24 سبتمبر 1971).

97 ـ **القرطبي**، محمد، ولد حوالي 1828 ببلاد الجزائر، وهو ابن فلاّح أنجب ابنا على الأقل، وهو : الصادق [المدرسة الصادقية، طبيب عيون].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عيّن مدرسا حنفيا من الطبقة الأولى وذلك قبل 1873 بقليل. وعندما تأسست المدرسة الصادقيّة في 1875 كان من أوائل الشيوخ الزيتونيين المدرسين بها. انتدب في 1884 متفقّدا للتّعليم العربي تابعا لإدارة التعليم العمومي. توفّي في 1894.

98 ـ **القصار**، محمد بن طاهر بن عبد اللطيف. ولد حوالي 1847 بتونس. تولّى كل من أبيه وجدّه وظيفة مزوال (ملحق بالامام) بجامع الزيتونة. أمّه خديجة بنت محمد الدنّوني (عقاري)، وزوجته بنت المختار ابن سلامة (عقاري). أنجب ابنا واحدا، وهو : حمودة [الزيتونة، موظف ومزوال بجامع الزيتونة، تزوج من فاطمة بنت محمد قائد السبسي (من خدم الباي)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، خلف أباه في وظيفة مزوال بالزيتونة وذلك في 1883. وفي 1892، انتدب مدرّسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ثمّ ارتقى في 1894 إلى مرتبة الطبقة الأولى، وعيّن في 1897، قاضيا بالمجلس المختلط العقاري. وفي 1908، خلف الطيّب النيفر (124) في القضاء المالكي ثم صار مفتيا في 1913. توفي في 1915.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1682، ومقابلة مع الطاهر القصار (الزهراء في 15 سبتمبر 1971).

99 ـ **كريّم**، أحمد بن محمود بن عبد الكريم. ولد في 1828 بتونس، وهو ابن تاجر في المواد الغذائية وخاصة الزبيب. أمّه حفيدة باش مفت حنفي وبنت الحاج مصطفى بن عبد الكريم بن يوسف الثاني درغوث. تزوّج في 1857 من ابنة خاله، محمود درغوث. ولدت زوجته فيما بين 1858 و1870 تسعة أطفال، توفوا جميعهم قبل سنّ البلوغ.

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1848. وفي العام الموالي سمّي مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1851. وفي 1861 سمّي نائب رئيس بالمحكمة الجزائية ثم رئيسها قبل أن يقع إلغاؤها في 1866. سمي مفتيا حنفيا في 1865 وفي 1868 عيّن إماما للجامع الجديد. في 1895 ، خلف أحمد بن الخوجة (6) في منصب شيخ الاسلام. توفي في 1897.

المصادر : السنوسي، مسامرات الظريف II، 142ـ48، النيفر، عنوان الأريب، II، 141 ورقة، الزركلي، الأعلام، I، 239، ابن عاشور، تراجم الأعلام والمجلة الزيتونية، مجلد عدد 6 (فيفري 1937)، 298ـ302.

100ـ **المارغني**، ابراهيم بن أحمد بن سليمان، ولد في حوالي 1863 بتونس. أبوه عدل مثل جده. أمّه عائشة بنت محمد المارغني (عدل)، وزوجته بنت محمد بن يلوشة (مدرس). أنجب ابنين وبنتين وهم : عبد الواحد

[الزيتونة، مدرس، تزوّج من شاذلية بنت المختار ابن الحاج (غير معروف المهنة)، وبنت عبيد بن يحيى (عدل)] وأحمد [الزيتونة، مدرس، أعزب]، وباجيّة [تزوّجت من الطيّب السبعي (موظف)] وعربيّة [تزوّجت من حمودة ابن يحيى (مدرس)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عيّن مدرسا من الطبقة الأولى لتدريس التجويد وذلك في 1894. وفي 1908 أصبح قاضيا بالمجلس المختلط العقاري. بعد الحرب العالمية الأولى صار مفتيا مالكيا. توفّي في أوت 1930.

المصادر: مقابلة مع عبد الواحد المارغني (تونس، في 23 أوت 1971).

101ـ **المازوني**، العربي. ولد بقرية المازونة بغرب بلاد الجزائر. ويروى أنّه لم يخلف عقبا.

قدم إلى تونس بهدف الدراسة بجامع الزيتونة ثم أقام بها بعد التخرج وتولى التدريس بجامع الزيتونة حيث صار مدرسا مالكيا من الطبقة الأولى، وذلك قبل 1873. توفي في 1891.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1653.

102ـ **المالقي**، صالح بن علي. ولد في 1876 بتونس، وهو ابن شواشي. من بين زوجاته نذكر : دوجة بنت صالح القائجي (96)، وبنت الطيب الحلفاوي (مالك عقاري)، وزهرة بنت محمد بن الخوجة (14). أنجب ابنين وبنتين هم: محمد [المدرسة الصادقية ومدرسة الحقوق العليا، قاض مدني، تزوّج من جميلة بنت محمد بن الهادي المالقي (قاض مدني)]، وعبد الحميد [المدرسة الصادقية و مدرسة الحقوق العليا، قاض مدني، تزوّج من ليلى بنت محمد بن الهادي المالقي (قاض مدني)]، وشاذلية [تزوّجت من أحمد بن حسين (تاجر أقمشة)]، وآسية [تزوّجت من محمّد بن الأمين (مقرر بالمحكمة)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1893. ابتدأ في العمل مع الخزينة العامّة في 1904 ثمّ سمّي رئيس العدول بها سنة 1912. انتخب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1909، وفي 1911 ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى. وفي 1912 عيّن نائب متفقد للتعليم بجامع الزيتونة. على أثر الحرب العالميّة الأولى صار عضوا المجلس المختلط العقاري ، وقاضيا مالكيا، وشيخ الاسلام المالكي. توفّي في 1956.

المصادر : مقابلة مع محمد المالقي (تونس ، في 20 سبتمبر 1971).

103ـ **المحرزي**، الصادق بن الطاهر. ولد بتونس من أسرة عريقة في التصوف، وهو ابن أمين الحرائرية. تزوّج من بنت السيد الجعائبي (موظف)، أنجب ثلاثة أبناء وبنتين هم : الطاهر [الزيتونة، شيخ مدرسة ومكتبي بجامع الزيتونة، تزوج بيبة بنت علي بن الخوجة (11)] وعبد العزيز موظف، تزوّج من بنت التيجاني بو هاشم (مزارع)]، ومحمد [لم يحرز على تعليم ثانوي، مزارع، تزوج من بنت حميدة الأخوة (تاجر)]، وصفيّة [تزوّجت من حسن بن مصطفى بن الخوجة (عدل)]، وعفيفة [تزوّجت من المأمون بن النّاجي بن مراد (موظّف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح شيخ المدرسة الأندلسية في 1892 وبعد مرور سنة على ذلك عيّن مدرسا من الطبقة الثالثة بالمدرسة الحسينية الكبرى. وفي 1901 وقع عليه الاختيار مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة. ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1913. كما تولى خطة أمين أوقاف، وفي 1901 أصبح كاتبا بإدارة الأوقاف. بعد الحرب العالميّة الأولى سمي مفتيا حنفيا. توفي في 1962.

المصادر : النيفر، ذيل عنوان الأريب، VII،114ـ18، ومقابلة مع مأمون بن مراد (سيدي بو سعيد، في 24 أوت 1971).

104 ـ **محسن**، حمودة بن محمد بن علي بن أحمد بن محمد بن محسن ابن أحمد الشريف. ولد بتونس وهو ابن الامام الأكبر لجامع الزيتونة. أمّه

بنت رشيد صاحب الطابع (ضابط عسكري)، وزوجته ماميّة بنت محمود محسن (الامام الأكبر لجامع الزيتونة). أنجب ثلاثة أبناء على الأقل وهم : محمود (108) ومحمد [الزيتونة، عقاري]، والباجي [لم يحرز على تعليم ثانوي، مزارع].

المصادر : مقابلة مع الشيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

105 ـ **محسن**، علي بن محمد (107). ولد في حوالي 1885 بتونس، وهو أخو محمود محسن (109). أبوه إمام مساعد بجامع الزّيتونة. أمه أمينة بنت محمد العزيز بو عتور (وزير أول بالمملكة التونسيّة)، وزوجته فاطمة بنت الطيّب الجلولي (وزير). خلف ولدا واحدا وهو : محمد [المدرسة الصادقية، عقاري، تزوج من نفيسة بنت حسين الجلولي (حاكم جربة)].

بعد إتمام الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح نائب أئمة الزيتونة وذلك في1911. ارتقى إلى مرتبة الامام الرابع في 1919. توفي في 1934.

106ـ **محسن**، محمّد بن الطاهر بن محمود (B-D 384) بن علي (B - D 24) بن أحمد بن محمد بن محسن. ولد في 1832 بتونس. وهو حفيد للامام الأول في جامع الزيتونة، أبوه عدل وإمام مسجد؟ وأمّه فاطمة بنت علالة بن جعفر (مسفّر كتب) وزوجته بنت كبير المحرزي (شيخ زاوية).لم ينجب أطفالا.

بعد إنهاء دراسته بجامع الزيتونة، وقع تعيينه إماما رابعا وذلك قبل 1873 بقليل. وخلف ابن عمه حمودة محسن (104) في منصب الامام الثالث وذلك في 1890. يروى عنه أنه كان عضوا بالطريقة التيجانيّة. توفّي في 1911.

المصادر : مقابلة مع الشّيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

107 ـ **محسن**، محمد بن مصطفى بن محمود (B - D 384) بن علي (B - D 24). ولد بتونس، وهو ابن إمام مساعد بجامع الزيتونة. تزوج

من أمينة بنت محمد العزيز بوعتور (وزير أول بالمملكة التونسية). أنجب ابنين وبنتا واحدة، وهم : محمود (109) وعلي (105) وفاطمة [تزوّجت من الطاهر ابن عاشور التاجي (21)].

بعد إتمام الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح إمام التراويح ثم عوض لاحقا ابن عمه محمد بن الطاهر محسن في منصب الامام الرابع في 1890.

108 ـ **محسن**، محمود بن حمودة (104). ولد بتونس وهو ابن الامام المساعد لجامع الزيتونة. أمه مامية بنت محمود محسن (الامام الأكبر لجامع الزيتونة) وزوجته بنت السيد المنكبي (مزارع). أنجب ثلاثة أبناء على الأقل وهم : الطاهر [معهد كارنو، موظف]، والهادي [دراسة ابتدائية فرنسية، موظف]، ومحمد [دراسة ابتدائية فرنسيّة، موظف].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة انتدب نائبا عن أئمة جامع الزيتونة في 1908. أصبح إماما رابعا في 1912 وثالثا في 1919 . توفّي في 1928.

المصادر : مقابلة مع الشيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

109 ـ **محسن**، محمود بن محمد (107). ولد في حوالي 1882 بتونس، وهو ابن إمام مساعد لجامع الزيتونة. أمّه أمينة بنت محمد العزيز بوعتور (وزير أول بالمملكة التونسيّة)،وزوجته خديجة بنت محمد بن عاشور (عقاري وموظف). أنجب ابنين وبنتين وهم : مصطفى [(الزيتونة إمام، تزوّج من أمينة بنت الحبيب الجلولي (وزير)]، ومحمد [المدرسة الصادقية وال(حاكم منطقة) تزوج زهرة بنت الحبيب الجولي (وزير) وعائشة [تزوّجت من الباجي المبزّع (تاجر)]، وحبيبة [تزوّجت من عبد الكريم البناني (عدل وموظف)].

بعد إنهاء الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح إمام التّراويح وذلك في 1900. وسمّي إماما رابعا في 1911، فثالثا في 1912 ثم ثانيا في 1919 وأول في 1952. توفّي في 1953.

المصادر : مقابلة مع الشيخ مصطفى محسن (تونس، في 6 أكتوبر 1971).

110 ـ **معاوية**، محمد بن محمود. ولد بتونس، ابن عدل يروى أنه لم يخلف عقبا.

عندما أقدم أحمد باي على تنظيم الدراسة وأصدر لائحة تضبط وضع المدرسين في 1842، كان محمد معاوية واحدا من أصل الخمسة عشر مدرسا حنفيا. وظل يعلّم بجامع الزيتونة حتى وقع تعيينه شيخ الاسلام في 1863، بعد أن كان قد سمّي مفتيا حنفيا في 1851. في الأثناء أصبح إمام جامع حمودة باشا ثم انتقل إلى إمامة جامع صاحب الطابع بعض الوقت قبل 1873. اختاره الصادق باي عضوا بالمجلس الكبير الذي لم يقدّر له النجاح. وتوفّي في 1875.

المصادر : السنوسي، مسامرات الظريف، 11، 123 - 27

111 ـ **المونلي ـ** الشاذلي بن أحمد. ولد في حوالي 1839 بتونس، ابن شواشي، ويروى أنه لم ينجب أبناء.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، عيّن مدرسا حنفيا من الطبقة الثانية في 1891، ارتقي إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1897، وفي 1892 سمّي شيخا على الزاوية القادرية بسيدي القازلي في مدينة تونس. كما شغل خطّة كاتب بديوان المأمور. توفي في جانفي 1903.

المصادر : الحاضرة، 20 جانفي 1903.

112 ـ **الميهوب**، الحبيب بن محمّد. ولد بتونس. وهو ابن صانع مرايا. تزوّج من زنيخة بنت السيّد ابن الآغة، أنجب ابنين وثلاث بنات وهم : محمد [الزيتونة، مكتبي بجامع الزيتونة، تزوج من حبيبة بنت حسن خزندار (موظف)]، والهادي [لم يحرز علي تعليم ثانوي، شواشي، أعزب]، وشاذلية [تزوّجت من الأمين بن مصطفى (تاجر كتب)]، فاطمة [تزوجت من الشاذلي فريخ (شواشي)] ونفيسة [تزوجت من الطاهر بن مصطفى (تاجر كتب)].

بعد أن أتم دراسته بجامع الزيتونة أصبح مدرسا حنفيًا من الطبقة الثانية وذلك

في 1914 وبعد الحرب العالمية الاولي صار إمَاماً مساعدا بجامع باردو . توفي في 1927 .

المصادر : مقابلة مع نفيسة بن مصطفي بنت الحبيب الميهوب ــ املكار : 14 ـ أكتوبر ـ 1971.

113 ـ **النجار**، بلحسن محمد (114). ولد في 1876 بتونس، ابن مفت مالكي. أمّه منوبية بنت عمر السعيدي (حرائري)، زوجته شاذليّة بنت محمّد السعيدي (حرائري). أنجب ابنين وبنتا واحدة، وهم : الهادي [الزيتونة، موظف، تزوّج من منى بنت صالح العباسي (تاجر مواد غذائية)] والصادق [الزيتونة، موظف، تزوّج من سعيدة بنت محمد بن علية (مزارع)] وسعاد [تزوجت من نور الدّين الصرّارفي (حلاق)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1897. وفي ماي 1908 انتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية، وارتقى إلي مرتبة الطبقة الأولى في نوفمبر من نفس السّنة. علي أثر الحرب العالمية الأولى، سمي مفتيا مالكيا وإماما بجامع القنطرة. كان عضوا بالطريقة الشاذلية. توفي في 3 أفريل 1952.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1860، الزركلي، الأعلام، VII، 142، ومقابلة مع هادي النجّار (الكرم، في 30 أوت 1971).

114 ـ **النجار**، محمد بن عثمان. ولد في 1839 بتونس، أبوه مدرس بجامع الزيتونة من الطبقة الثالثة. أمّه فاطمة بنت محمد قبادو(مدرس)، وزوجته منّوبية بنت عمر السعيدي (حرائري). أنجب ثلاثة أبناء، وهم : بلحسن (113)، ومحمد [الزيتونة، أمين أوقاف وموظف، تزوّج من بيّة بنت محمود السعيدي (حرائري)] ومعاوية [توفي صغيرا].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، أصبح عدلا في 1855. وعين مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية في 1868، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1870. في عام 1888 عين أمينا على الأوقاف بالجوامع التابعة للباي. وفي 1894 خلف الطاهر النيفر (123) في إمامة جامع القنطرة. سمّي مفتيا مالكيا في 1896. وهو عضو بالطريقة الشاذلية. توفي في 1913.

المصادر : مخلوف، شجرة النّور 1680 الزّركلي، الأعلام، VII، 142، ومقابلة مع هادي النجّار (الكرم، في 30 أوت 1971).

115 ـ **النخلي**، محمد بن محمّد، ولد بالقيروان في 1860، وهو ابن تاجر عطور، تزوّج من بنت عبد الرحمن زروق (عامل القيروان)، وأنجب ابنا وبنتا وهما : عبد المنعم [المدرسة الصادقية، موظف، تزوّج من بنت عبد الوهاب النيفر (أمين أوقاف و موظف)] وجليلة [تزوجت من عبد الجليل الشماري (موظف)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة، أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانيةوذلك في 1895، ثمّ ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1902. واشتغل أيضا مصححا بالصحافة الرّسمية. توفي في 1924.

المصادر : علي النيفر،ذيل عنوان الأريب VII، 1 ورقة، مخلوف، شجرة النّور 1688، التقويم التّونسي، 1344،276 - 79، ومقابلة مع محمد النخلي (تونس، في 16 أكتوبر 1970).

116 ـ **النيفر**، أحمد بن محمد (125)، ولد في 1864 بتونس، وهو ابن مفت مالكي، أمّه حلومة بنت علي عبدلّي (مكتبي بجامع الزيتونة)، تزوّج في 1887 من حلومة بنت الطيب النيفر (124). أنجب ابنين وثلاث بنات، وهم: البشير (118)، وابراهيم (117)، وعائشة [تزوجت من محمد بن محمود بن أحمد النيفر الأول (تاجر عطور)] وفاطمة [تزوجت من محمد بن المختار بن محمد بن محمد بن أحمد النيفر الأول (مالك عقاري ومزارع)] وأسماء [توفيت صغيرة].

بعدالتخرّج من الزيتونة، انتدب في 1895 مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية. وفي نفس السنة خلف أخاه في إمامة جامع أبي محمد. وفي 1897 عيّن مدرسا بالمدرسة الصادقيّة، التي استمر في التعليم بها إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. توفّي في 1927.

المصادر : مقابلة مع علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971) ومقابلة مع بشير

النيفر (المرسى، في 14 أكتوبر 1971).

117 ـ **النيفر**، ابراهيم بن أحمد (116). ولد في1895 بتونس، وهو أخو بشير النيفر (118). أبوه مدرس مالكي بجامع الزيتونة وإمام جامع أبي محمد. أمّه حلومة بنت الطيّب النّيفر (124)، وزوجته زهرة بنت المختار بن محمد بن أحمد النيفر الأول (مالك عقاري و مزارع). لم ينجب أطفالا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، انتدب في 1914 مدرّسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى بعد مرور سنة واحدة على انتدابه. بعد الحرب العالمية الأولى درّس بالمدرسة الصادقيّة وعيّن مفتيا مالكيا. توفّي في 8 ديسمبر 1967.

المصادر : مقابلة مع البشير النّيفر (المرسى، في 14 أكتوبر 1971).

118 ـ **النيفر**، البشير بن أحمد (116)، ولد في 1889 بتونس، وهو ابن مدرّس مالكي. أمّه حلومة بنت الطيب النيفر (124)، وزوجته فاطمة بنت محمّد بن الطيّب النيفر (126). أنجب أربعة أبناء وبنتا واحدة، وهم : المأمون [الزيتونة، موظف، تزوّج مِن زكيّة بنت السيّد الأخوة (تاجر)] وصالح [الزيتونة، إمام جامع أبي محمد، تزوج من ذهيلة بنت السيد الجغري (تاجر)] ومحمد [الزيتونة، إمام جامع سبحان الله، تزوج من تقية بنت محمد بن الحبيب بن محمود النيفر (تاجر عطور)] وحسين [المدرسة الصادقية، موظف، تزوج من راضية بنت عمر بن محمد بن الطيب النّيفر (مدرّس و موظف)] وسعاد [تزوّجت من عزالدين الباهي (مالك عقاري ومزارع)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح في 1911 مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية، وارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1914. وبعد الحرب العالمية الأولى خلف أخاه في إمامة جامع أبي محمد، وانتدب قاضيا بالمجلس المختلط العقاري ثم قاضيا مالكيا فمفتيا مالكيا في الختام. توفّي عام 1974.

المصادر : مقابلة مع البشير النيفر (المرسى، في 4 أكتوبر 1971).

119 ـ **النّيفر**، الحاج محمد بن صالح بن أحمد الأول. ولد بتونس. أبوه باش مفت مالكي وإمام أوّل بجامع الزيتونة. أمه منانة بنت حميدة عزيز (عامل على منطقة)، وزوجته بنت محمد الأكبر النيفر (مفت). لم ينجب أطفالا.

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، خلف أخاه في إمامة جامع سيدي يحيى وذلك في 1873. أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية قبل 1873 ثم ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1888. توفي في 1898.

المصادر : مقابلة مع الشيخ علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

120 ـ **النيفر**، حسن بن مصطفى بن محمود بن أحمد الأول. ولد بتونس، ابن مدرس بجامع الزيتونة من الطبقة الثالثة. أمه عائشة بنت صالح النيفر (باش مفت مالكي)، وزوجته حلومة بنت محمود الباهي (مزارع). أنجب بنتا واحدة، وهي نفيسة [تزوّجت من أحمد الخمار (وكيل تأمينات)].

بعد إتمام دراسته بجامع الزيتونة، خلف خاله الحاج محمّد النجّار(114)، في إمامة جامع سيدي يحيي وذلك في 1896. توفي في 1939.

المصادر : مقابلة مع الشيخ علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

121 ـ النيفر، الصادق بن الطاهر الثاني (123). ولد في 1892 بتونس، وهو ابن مدرّس مالكي، وأمّه فونة بنت الطاهر الأوّل النّيفر (122)، و زوجته شريفة بنت محمد بن الطاهر عزّوز (شيخ زاوية). أنجب خمسة أبناء وبنتا واحدة، وهم : أحمد المهدي [الزيتونة، مدرس و قاض، تزوّج من بنت السيد الخلصي (تاجر)]، والشاذلي [الزيتونة، مدرس و إمام، تزوج من بنت الشاذلي القسطلي (صحفي)]، وعلى [الزيتونة، إمام جامع سيدي يحيى، أعزب)]، وعمر [الزيتونة، أمين أوقاف و موظف ، أعزب]، ومحمد [معهد كارنو، موظف، تزوج من بنت محمد الصغير (ضابط عسكرى)]، وراضية

[توفيت صغيرة].

بعد إتمام دراسته بالزيتونة، تولى عدلا في 1900. وفي 1913 أصبح مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى إلى الطبقة الأولى في 1914. وبعد الحرب العالميّة الأولى صار قاضيا مالكيا.وهو عضو بالطريقة الشاذلية. توفي في 1937.

المصادر : مجلة الجامعة عدد 9 ـ 10 (مارس 1938) مخصّص له، ومقابلة مع الشاذلي النيفر (تونس، في 10 مارس 1971).

122 ـ **النيفر**، الطاهر الأول بن محمد الأكبر (B-D-339) ابن أحمد الأول ولد في حوالي 1826 بتونس، وهو ابن مفت مالكي. أمّه خديجة بنت حميدة عزيز (عامل على منطقة)، وزوجته دوجة بنت علي الوزير (عدل). أنجب بنتا واحدة، وهي : فونة [تزوّجت من الطاهر الثاني النيفر (123)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، باشر التعليم كمدرّس من الطبقة الأولى حتى تمّ تعيينه قاضيا مالكيا في 1873. وكان قد سمي إماما لجامع القنطرة في 1851، كما كان إماما بجامع النفافتة حتى 1875 عندما انتقل إلى إمامة جامع باب البحر. توفي في 1894.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1657، ومقابلة مع الشيخ علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

123 ـ **النّيفر**، الطاهر الثاني ابن محمود بن أحمد الأوّل. ولد بتونس، ابن تاجر عطور. أمّه دوجة بنت مصطفى جيّد، وزوجته فونة بنت الطاهر النيفر الأوّل (122). أنجب ابنا واحدا وخمس بنات، وهم : الصادق (121)، وبيّة [تزوّجت من الطيب بن الأمين (مزارع)]، وفاطمة [تزوّجت من السيّد زروق (عقاري)]، وخديجة (تزوّجت الطاهر المحرزي (موظف)]، وهناني [تزوّجت من محمّد العنّابي (95)] وعزيزة [تزوّجت من محمّد بن مصطفى ابن محمود بن أحمد الأوّل النيفر (موظف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، تولّى مشيخة مدرسة بير الحجار وذلك فيما بين 1884 و 1892. وفي العام الأخير انتدب مدرسا مالكيّا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ثمّ ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1908. وفي 1894، خلف حماه وابن عمّه الطاهر النيفر الأول(122) في إمامة جامع باب البحر. توفّي في 1921.

المصادر : مقابلة مع الشيخ الشاذلي النيفر (تونس، في 10 مارس 1971).

124 ـ **النيفر**، الطيب بن محمد الأكبر (119). ولد بتونس، وهو أخو الطاهر النيفر (122). أبوه كان مفتيا مالكيا. أمّه خديجة بنت حميدة عزيز (عامل على منطقة)، وزوجته بية بنت ابراهيم الرياحي (باش مفت مالكي)، أنجب ثلاثة أبناء وبنتين، وهم : محمد (126)، ومحمد الأوسط [الزيتونة، عدل و شيخ مدرسة، تزوج من فاطمة بنت صالح بن أحمد الأول النيفر (باش مفت مالكي)] وزين العابدين [الزيتونة، موظف، تزوّج من حسينة بنت محمد رضوان (ضابط عسكري)] وحلومة [تزوّجت من أحمد النيفر (116)] وشريفة [تزوجت من محمد بيرم (56)].

بعد التخرّج من جامع الزيتونة، أصبح في 1847 عدلا. وفي 1867 أنتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة، ارتقى في 1870 إلى مرتبة الطبقة الأولى. وفي عام 1866 كان قد اختير إماما بمسجد السّبخة. وتولى إلى غاية 1892 شيخا على المدرسة المغربيّة وعلى المدرسة المرجانيّة. انتدب عضوا بالمجلس الجزائي وأيضا بالمجلس الاستشاري (المجلس الكبير). خلف أخاه في القضاء المالكي في 1894، وارتقى إلى رتبة المفتي في 1908 وخلف سالم بوحاجب (50) في منصب الباش مفتي مالكي في 1924. توفي في 1927.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1690، علي النيفر،ذيل عنوان الأريب، I/ II،43ـ 68، ومقابلة مع الشيخ علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

125 ـ **النيفر**، محمد بن أحمد الأوّل. ولد في 1828 بتونس. وهو الابن الأصغر لتاجر عطور عرف بالثراء والورع. أخوه البكر، محمد الأكبر (B-D 399) كان مفتيا مالكيا، في حين كان أخوه الآخر صالح (توفي في 1873) باش مفت مالكيا وإماما أول بجامع الزيتونة. وأمه جنينة بنت محمد الحجّام (تاجر عطور)، وزوجته حلومة بنت علي عبدلي (مكتبي بجامع الزيتونة). أنجب ابنين وبنتا واحدة، وهم : أحمد (116)، والحاج محمّد [الزيتونة، عدل، تزوّج من بنت السيّد بروطه (ضابط عسكري)] ودوجة [تزوّجت من حبيب بن محمود بن أحمد الأول النيفر (تاجر عطور)].

بعد التخرج من جامع الزيتونة، انتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الأولى وذلك في حوالي منتصف القرن التاسع عشر وعين كذلك عضوا في مجلس التحقيق. وفي 1864 انتدب قاضيا مالكيا، وارتقى إلى رتبة المفتي في 1873. خلف الباش مفتي أحمد بن حسين الكافي (B - D 401) في إمامة جامع أبي محمّد وذلك في 1869. استقال من الافتاء في 1884، وتوفي في 1895.

المصادر: فصل «البيت النيفري»، التقويم الذهبي التونسي 1357، 353 ـ 56، مخلوف، شجرة النّور 1658، ومقابلة مع الشاذلي النيفر (تونس، في 10 مارس 1971) ومع علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

126 ـ **النيفر**، محمد بن الطيب . ولد حوالي 1861 بتونس. أبوه ارتقى إلى مرتبة باش مفت مالكي. أمّه بيّة بنت ابراهيم الريّاحي (باش مفت مالكي) وزوجته هناني بنت الحاج محمد ثابت (شواشي و تاجر). أنجب عشرة أطفال على الأقل منهم أربعة أبناء وبنتان بلغوا سنّ الرشد، وهم : محمد العزيز (127) وعبد الوهاب [الزيتونة، عدل و موظف، تزوّج من وسيلة بنت منوبي درغوث (عامل على منطقة)] وعمر [الزيتونة، مدرّس، تزوّج من زينب بنت الهادي المبزّع (تاجر أقمشة)] وعلي [الزيتونة، مدرّس، تزوّج من صفيّة بنت حمودة بوسن (مالك عقاري و مزارع)] وفاطمة [تزوجت من البشير النيفر (118)، وعائشة [تزوجت من عبد الحميد المملوك (موظف)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، انتدب مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية وذلك في 1895، ثمّ ارتقى إلى مرتبة الطبقة الأولى في 1898. وفي الأثناء اشتغل عدلا في 1896 وأمينا على الأوقاف المخصصة لدعم المدارس. وفي 1908، اختير عضوا المجلس المختلط العقاري. وفي 1911، انتدب نائب متفقّد للتعليم بجامع الزيتونة. توفي في 1912.

المصادر : مقدمة كتابه، عنوان الأريب، علي النيفر، ذيل عنوان الأريب، VI، ورقة 124، مخلوف، شجرة النور 1679، الزركلي، الأعلام، VII، 303، ومقابلة مع الشيخ علي النيفر (تونس، في 6 ماي 1971).

127 ـ **النيفر**، محمد العزيز بن محمد (126). ولد في 1890 بتونس. ابن مدرس مالكي، أمه هناني بنت الحاج محمد ثابت (شواشي و تاجر).تزوّج زهرة بنت محمد المستيري (مالك عقاري ومزارع) أنجب ثلاثة أبناء، وهم : الراضي (الزيتونة، مدرس، تزوج من بختة بنت الطاهر الثالث بن زين العابدين بن الطيب النيفر (موظف)]، وفاروق [المدرسة الصادقيّة، مترجم بالسفارة الألمانية بتونس، تزوج من روضة بنت علي بن محمد بن الطيب النيفر (مدرّس)] والمنتصر (المدرسة العلويّة، موظّف، تزوّج من لطيفة بنت السيّد الوسلاتي (مالك عقاري و مزارع)].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، أصبح في 1912 المدرس الخاص بجامع يوسف صاحب الطابع، وفي نفس السنة سمّي عضوا باللجنة المكوّنة لاصلاح المكتبة الزيتونية. واشتغل بداية من 1913 أمينا للأوقاف العامّة المخصصة لدعم المدارس والمجالس.عيّن مدرسا مالكيا من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة وذلك في 1914، ارتقى إلي مرتبة الطبقة الأولى في 1925.

المصادر : علي النيفر، ذيل عنوان الأريب، VII، ورقة 872.

128 ـ **الورتتاني**، أحمد بن سالم، ولد في 1831 قرب الكاف، وهو ابن شيخ قبيلة تزوّج من حبيبة بنت محمد الكامل، أمها بنت محمد بن ملوكة (B-D-337) الذائع الصيت، وأخوها قاضي باجة. أنجب منها

على الأقل، ولدين وخمس بنات، وهم : عبد الحق [الزيتونة، توفي في السادسة والشعرين من عمره)] ومحمد [لم يحرز على تعليم ثانوي، موظف، تزوّج من ايطالية اعتنقت الاسلام]، منوبيّة [لم تتزوّج]، وهناني [تزوجّت من علي المرابط (مزارع من منزل بوزلفة)] وحنيفة (لم تتزوّج)، وفاطمة [(تزوّجت من محمد الفخري (تاجر)] وجنينة [لم تتزوّج].

بعد الدراسة بجامع الزيتونة، صار مدرّسا مالكيا من الطبقة الثانية ، ثمّ ارتقى في 1870 إلى مرتبة الطبقة الأولى. شملت حياته المهنية وظائف إدارية، وقد سار في ذلك على خطى زميله محمد بيرم الخامس : فقد عمل نائب رئيس لإدارة الأوقاف من 1874 إلي 1878 عندما تولى بيرم الخامس رئاستها. كما ساعد بيرم الخامس في إدارة المطبعة الرّسمية. توفي في 1885.

المصادر : مخلوف، شجرة النور 1648، الرائد الرسمي، 1 أكتوبر 1885، ابن عاشور، تراجم الأعلام، 61 _ 68، ومقابلة مع الهادي الورتتاني (تونس، في 11 سبتمبر 1971).

الملحق الثاني

المدرّسون بجامع الزيتونة 1873-1915 (1)

الحنفية	المالكية
(57) محمد بيرم (1900) *	(94) علي العفيف (1875)*
(7) الأمين ابن الخوجة (1891) *	(81) محمد الشاهد (1894)*
(42) محمد البارودي (1877) *	(125) محمد النيفر (1895)*
(6) أحمد الثاني ابن الخوجة (1895) *	(24) صالح بن فرحات (1892)*
(2) 1851 _ (1) 1852 _ 1875	(50) سالم بوحاجب (1924)*
شيخ الاسلام	(2) 1850 (1) 1865 _ 1919
(99) أحمد كريم (1897) *	(باش مفتي)
(2) 1849 (1) 1851 _ 1895	(19) عمر ابن الشيخ (1911)*
شيخ الاسلام	(2) 1851 (1) 1867
(92) حسن عبّاس (1885) *	(73) الطيب السبعي (1889)*
(2) 1853 (1) 1858	(101) العربي المازوني (1891)*

(1) قائمة مصنّفة حسب السنّ اعتمد في جمعها على وثائق الأرشيف وعلى الرزنامتين التونسيّتين : النزهة الخيرية (1875 _ 1899) والرّزنامة التّونسية (1900 _ 1917).

*الرقم الموضوع بين قوسين قبل الاسم يوافق رقم الترجمة الشّخصية في الملحق 1. والرقم (2) يرمز إلى سنة تولّى خطّة مدرّس من الطبقة الثانية والرقم (1) من الطبقة الأولي. والتاريخ الموالي للاسم يوافق تاريخ الوفاة.

*كما أشير إلى من انتقل من سلك التّعليم إلى القضاء أو الإفتاء وتاريخ ذلك الانتقال وكذلك من هاجر أو تقاعد عن العمل بسبب المرض.

الحنفية

(15) محمود ابن الخوجة (1911) *
(2) 1856 (1) 1862 ـ 1900
(97) محمود القرطبي (1894) *
(74) محمد الستارى (1880) *
(58) محمد بيرم الخامس (1889) *
(2) 1857 (1) 1868 ـ 1879 (هاجر)
(67) حمدة خوجة (1900) *
(71) مصطفى رضوان (1904)*
(2) 1869 (1) 1870
(60) محمود بيرم (1898)*
1892 قاض، 1897
(34) محمد بن مراد (1884)*
(26) الشاذلي بن القاضي (1895)*
(57) محمد بيرم (1900)*
1874 قاض، 1892 ـ 1897
(شيخ الاسلام)
(31) محمد بن محمود (1891)**
(1) 1876
(35) الشاذلى بن مراد (1903)**
(1) 1877
(32) محمود بن محمود (1925)**
(2) 1872 (1) 1884 ـ 1907
(قاض)، 1913

المالكية

(87) عثمان الشامخ (1889)*
(128) أحمد الورتتاني (1885) *
(1) 1870
(114) محمد النجار (1913)*
(2) 1868 (1) 1870
(124) الطيّب النّيفر (1927)*
1894 (قاض)، 1908 ـ 1924.
(61) البشير التواتي (1893)*
(2) حسين بن حسين (1905)*
(79) الصادق الشاهد (1902)*
(2) 1864 (1) 1869
(75) الطاهر السقاط (1897)**
(3) محمد بن حسين (1891)**
(1) 1885
(49) محمد البناني (1914)**
(4) 1888
(51) أحمد بوخريص (1897)**
(1) 1876
(119) محمد النيفر (1898) **
(1) 1888
(63) الطاهر جعفر (1916)
(2) 1876 (1) 1892.
(1) علي بن الحاج (1910)
(2) 1876 (1) 1892 ـ 1909

الحنفية

(33) أحمد بن مراد (1940)**
(1) 1883
(13) محمد بن الخوجة 1907 **
(2) 1874 (1) 1880
(96) صالح القايجي (1910) **
(1) 1885
(5) مصطفى بن خليل 1898
(2) 1876 (1) 1882
(25) حسن بن القاضي (1914)
(2) 1877 (1) 1891
(27) الصادق بن القاضي (1911)
(2) 1881 (1) 1891
(40) محمد بن يوسف (1939)
(2) 1882 (1) 1894
(59) محمّد بيرم (1926)
(2) 1882 (1) 1900
(16) مصطفى بن الخوجة (1915)
(2) 1883 (1) 1900
(90) اسماعيل الصفائحي (1918)
(2) 1885 (1) 1895 ـ 1897
(قاضي)
(111) الشاذلي المولى (1903)
(2) 1891 (1) 1897

المالكية

(17) عمّار بن سعيدان 1887
(2) 1885
(76) محمد السماطى (1895)
(2) 1887 ـ 1894 (هاجر)
(66) أحمد جمال الدين (1924)
(2) 1888 (1) 1894
(64) محمد جعيط (1918)
(2) 1888 (1) 1893
(98) محمد القصار (1915)
(2) 1892 (1) 1894
(123) الطاهر الثاني النيفر (1921)
(2) 1892 (1) 1908
(72) الطاهر الرّياحي (1923)
(2) 1893 (1) 1895
(85) صالح الشريف (1920)
(2) فيفري 1894 (1) أكتوبر
1894 ـ 1906 (هاجر)
(126) محمد النيفر (1912)
(2) 1895 (1) 1898
(22) عمر بن عاشور (1907)
(2) 1895 (1) 1896
(115) محمد النخلي (1924)
(2) 1895 (1) 1902

الحنفية

(8) حسن بن الخوجة (1938)
(2) 1891 (1) 1903
(70) محمد رضوان (1933)
(2) 1894 (1) 1896
(28) محمد بن القاضي (1917)
(2) 1896 (1) 1898
(54) أحمد بيرم (1937)
(2) 1896 (1) 1897 _ 1911
شيخ الاسلام
(91) الصادق صفر (1931)
(2) 1898 (1) 1927
(68) محمد الخوجة (1938)
(2) 1898 (1) 1903
(14) محمد بن الخوجة (1945)
(2) 1898 (1) 1904
(103) الصادق المحرزي (1962)
(2) 1901 (1) 1913
(12) محمد بن الخوجة (1911)
(2) 1901 (1) 1911
(9) عثمان بن الخوجة (1933)
(2) 1903 (1) 1911
(36) الصالح بن مراد
(بقيد الحياة)
(2) 1904 (1) 1907

المالكية

(116) أحمد النيفر (1927)
(2) 1895
(46) الطاهر بطيخ (1910)
(2) 1897
(38) عثمان بن المكي (1931)
(2) 1897 (1) 1921
(100) ابراهيم المارغني (1930)
(1) 1897
(23) خليفة بن عروس (1908)
(2) 1899
(21) الطاهر بن عاشور (1973)
(2) 1903 (1) 1905 _ 1913 قاضٍ
(88) علي الشنوفي (1908)
(2) 1906 (1) 1907
(77) علي السنوسي (1925)
(2) 1907 (1) 1920
(113) بلحسن النجار (1952)
(2) ماي 1908 (1) نوفمبر 1908
(102) صالح المالقي (1956)
(2) 1909 (1) 1911
(4) الخضر بن حسين (1959)
(2) 1907 _ 1914 (هاجر)
(65) محمد العزيز جعيط (1911)
(2) 1910 (1) 1911
(118) البشير النيفر (1974)

الحنفية

(39) حسن بن يوسف (1945)
(2) 1905 (1) 1942
(89) الشاذلي الصدّام (1917)
(2) 1905
(29) محمد ابن القاضي (1932)
(2) فيفري 1908 (1) مارس 1908
(10) علي ابن الخوجة (1943)
(2) 1908
(55) الطيب بيرم (1943)
(2) 1912 (1) 1913
(62) الشاذلي الجزيري (1948)
(2) 1912 (1) 1914
(69) محمد الدامرجي (1947)
(2) 1913 (1) 1917
(37) النّاجي بن مراد
(بقيد الحياة)
(2) 1913 (1) 1915
(112) الحبيب الميهوب (1927)
(2) 1914

المالكية

(2) 1911 (1) 1914
(95) محمد العنابي (1956)
(2) 1912 (1) 1913
(121) الصادق النيفر (1937)
(2) 1913 (1) 1914
(117) ابراهيم النيفر (1967)
(2) 1914 (1) 1915
(78) الطيّب سيالة (1968)
(2) 1914 (1) 1915
(127) العزيز النيفر (1942)
(2) 1914 (1) 1925

الملحق الثالث

مجلس الشريعة بتونس (*) 1873 - 1915

الحنفية

(110) محمد معاوية (1875)
(م) 1851 (ش - إ) 1863
(6) أحمد ابن الخوجة (1895)
(ق) 1860 (م) 1864
(شـ إ) 1875
(74) أحمد كريم (1897)
(م) 1865 (شـ إ) 1895
(42) محمد البارودي (1877)
(ق) 1869 (م) 1873
(92) حسن عيّاس (1885)
(م) 1873
(56) محمد بيرم (1900)
(ق) 1873 (م) 1892
(15) محمود ابن الخوجة (1911)
(م) 1885 (شـ إ) 1900
(60) محمود بيرم (1898)
(ق) 1892 (م) 1897
(90) اسماعيل الصفائحي (1918)
(ق) 1897 - 1906 (هاجر)
(13) محمد بن الخوجة (1907)
(م) 1897
(25) حسن بن القاضي (1914)
(م) 1900
(54) أحمد بيرم (1937)
(م) 1900 (شـ إ) 1911
1932
(59) محمد بيرم (1926)
(م) 1907

المالكية

(20) الشاذلي بن صالح (1891)
(ق - ب) (م) 1861 (بـ - م)
1873 - 1885
(94) علي العفيف (1875)
(م) 1861
(81) محمد الشاهد (1894)
(م) 1861
(86) محمد الشريف (1890)
(م) 1869
(125) محمد النيفر (1895)
(ق) 1864 (م) 1873
(24) صالح بن فرحات (1892)
(ق - ب) (م) 1873
(83) محمد الشريف (1919)
(م) 1872 (ب - م) 1885.
(122) الطاهر النّيفر (1894)
(ق) 1873
(19) عمر بن الشيخ (1911)
(ق - ب) 1873 (م) 1890
(51) أحمد بوخريص (1897)
(م) 1884
(2) حسين بن حسين (1905)
(م) 1891
(124) الطيب النيفر (1927)
(ق) 1894 (م) 1908
(ب - م) 1924
(114) محمد النجار (1913)
(م) 1896

(*) المجلس الشرعي

الحنفية

(32) محمود بن محمود (1926)
(ق) 1907 (م) 1913
(16) مصطفى بن الخوجة (1915) (م)
1911
(40) محمد بن يوسف (1939)
(م) 1914 (شـ إ) 1932
(28) محمد بن القاضي (1917)
(ق) 1913
(8) حسين بن الخوجة (1938)
(م) 1915

المالكية

79) الصادق الشاهد (1902)
(م) 1900
(50) سالم بوحاجب (1924)
(م) 1905 (بـ م) 1919
(98) محمد القصار (1915)
(ق) 1908 (م) 1913
(64) محمد جعيط (1918)
(م) 1913
(21) الطاهر بن عاشور (1973)
(ق) 1913 (بـ - م) 1927
(72) الطاهر الريّاحي (1923)
(م) 1915.

ملحق IV

– أئمة الجوامع الكبرى بمدينة تونس 1873 - 1915

جامع أبي محمد (مالكي)

(125) محمد النيفر (1895)

1869 _ 95

(116) أحمد النيفر (1927)

1895

جامع باب البحر (مالكي)

(94) علي العفيف (1875)

1875

(122) الطاهر الأول النيفر (1894)

1873 _ 94

(123) الطاهر الثاني النيفر (1921)

1894

جامع باب الجزيرة (مالكي)

(47) علي بلحسن (1899)

1899

(48) محمد بلحسن (1916)

1899-1916

جامع باردو (حنفي)

(42) محمد البارودي (1877)

(1) 1877

(41) محمد البارودي (1887)

(2) 1877 _ (1) 1877 _ 1887

(44) محمد البارودي (1889)

(3) 1877 _ (2) 1877 _ 87

(1) 1887 _ 1898

(43) محمد البارودي (1889)

(3) 1877 _ 87 (2) 1887 _ 89

(45) مصطفى البارودي (1904)

(3) 1887 _ 1889 (1) 1889 - 1904

(59) محمد بيرم (1926)

(3) 1888 _ 89 (2) 1889 _ 1923

(1) 1904 _ 07

(68) محمد الخوجة (1938)

(3) 1889 _ 1900

(18) محمد بن شعبان (1919)

(3) 1900 _ 04 (2) 1904 _ 11

(1) 1911 _ 19

(55) الطيب بيرم (1943)

(3) 1904

(16) مصطفى بن الخوجة (1915)

(1) 1907 _ 11

(39) حسن بن يوسف (1945)

(2) 1911 _ 19 (1) 1919

جملة الجوامع التي تقام بها صلاة الجمعة بتونس ثمانية عشر مالكية وثمانية حنفية. وقع ذكر الجوامع حسب تصنيفها الأبجدي والأئمة حسب تاريخ مباشرتهم .أمّا الرقم الموضوع بين قوسين قبل كل الأسم فهو يرمز إلى رقم الترجمة الشخصية في الملحق رقم I. والتاريخ الموالي للاسم هو تاريخ الوفاة ثم تحته تاريخ مدّة الإمامة. =

جامع الحلق (مالكي)

(52) علي بوخريص (1903)

1903

(53) مصطفى بوخريص (1923)

1903 _ 23

جامع حمودة باشا (حنفي)

(42) محمد البارودي (1877)

1850 _ 77

(57) محمد بيرم (1881)

1877 _ 1881

(26) الشاذلي بن القاضي (1895)

1881 _ 1895

(25) _ حسن بن القاضي (1914)

1895 _ 1914

(28) محمد بن القاضي (1917)

1914-1917

جامع الهواء (مالكي)

(81) محمد الشاهد (1894)

1852 _ 94

(80) _ صالح الشاهد (1905)

1894 _ 1905

(82) المختار الشاهد (1935)

1905

جامع الجديد (حنفي)

(99) أحمد كريم (1897)

1868 _ 1897

(30) الشاذلي بن محمود (1929)

1897

جامع محمد (حنفي)

(6) أحمد بن الخوجة (1895)

1895

(13) محمد بن الخوجة (1907)

1895 _ 1907

(12) محمد بن الخوجة (1911)

1907 _ 11

جامع النفافتة (مالكي)

(122) الطاهر الأول النيفر (1894)

1975 _ 1894

(64) عمر بن الشيخ (1911)

1875 _ 1911

(63) الطاهر جعفر (1916)

1911 _ 1916

1891 _ 1938

جامع القصر (حنفي)

(74) محمد الستاري (1880)

(6) الامين بن الخوجة (1891)

1880 _ 1891-

(8) حسين بن الخوجة (1938)

1891 _

جامع القصبة (حنفي)

(92) حسن عبّاس (1885)

1853 _ 1885

(93) صالح عبّاس (1915)

1885 _ 1915

جامع صاحب الطابع (حنفي)

(110) محمد معاوية (1875)

1875

= وبالنسبة لمن تولي قبل 1873 لا يشار إلاّ إلى نهايتها مسبوقة بعلامة ـ مثل (1881) ولمن استمرّ بعد 1915 يشار إلى تاريخ مباشرتهم مع علامة ـ على اليسار مثل 1907.

(15) محمود بن الخوجة (1911)

1875 - 1911

(11) علي بن الخوجة (بقيد الحياة)

1911 _ الآن

جامع القنيطرة (مالكي)

(122) الطاهر الأول النيفر (1894)

(88) محمد النجّار (1913)

1894 _ 1913

(72) الطاهر الرياحي (1923)

1913 _ 1923

جامع سيدي يحيى (مالكي)

(119) محمد النيفر (1898)

1873 - 96

(120) حسن النيفر (1939)

1896 _

جامع سيدي يوسف (حنفي)

(56) محمد بيرم (_1900)

1867 - 1900

(54) أحمد بيرم (1937)

1900

جامع سبحان اللهً (مالكي)

(73) الطيّب السبعي (1889)

1889

(50) سالم بوحاجب (1924)

1889

جامع الزيتونة (مالكي)

(86) محمد الشريف (1890)

(1) 1873 _ 90

(83) أحمد الشريف (1919)

(2) 1873 _ 90 (1) 1890 _ 1919

(104) حمودة محسن (1912)

(3) 1873 _ 90 (2) 1890 _ 1912

(106) محمد محسن (1911)

(4) 1873 _ 90 (3) 1890 _ 1911

(107) محمد محسن (1911)

نائب 1873 _ 90 (4) 1890 _ 1911

(109) محمود محسن (1953)

نائب 1900 - 11 (4) 1911 _ 12

(3) 1912 _ 19 (2) 1919 _ 51

(1) 1951 _ 1953

(84) حمدة الشريف (1951)

(4) 1909 _ 11 (3) 1911 _ 12

(2) 1912 _ 19 (1) 1919 _ 51

(108) محمود محسن (1928)

(4) 1912 _ 19 (3) 1919.

ملحق V

المحاكم الشرعيــة بالعمَالات

باجة

عبد القادر المغراوي (1877)

ابن المختار (مزارع)

(بـ _ م) 1877

الصادق السعيد

(م) 1877 (ق) 1877 _ 83

عثمان الشواشي

(م) 1882

محمد السعيد (1930)

ابن محمد (قاضي باجة)

(م) 1880 _ (ق) 1897 _ 1930

محمد المغراوي (1924)

ابن عبد القادر (باش مفتِ)

(بـ _ م) 1877

حسن بن ابراهيم

(ق) 1883 _ 84

على بوذينه

(ق) 1884 _ 93

محمد العروسي الرياحي

(ق) 1893 _ 96

صالح الكامل

ابن الباجي

(م) 1897 _ 1908

بنزرت

الحاج محمد بن جامع

(1884) بن مصطفى القريتلي

(م) 1884

يحي بن سعيد

(ق) _ 1884 (م) 1884 _ 85

محمد العروسي الرياحي

(ق) 1884 _ 93

أحمد بن حسين (1901)

(م) 1885 _ 1901

على بوذينه

(ق) 1893 _ 1902

البشير بن حسين (1939)

ابن أحمد (مفتِ)

(م) 1901 _ 1915

محمد بن سالم الأكودى (1905)

(ق) 1903 _ 1904

محمد الخضر بن حسين (1958)

الحسين بن علي (شيخ زاوية)

(ق) 1905 _ 1906

الحاج محمد بن سدرين بن سليمان

(ق) 1906 _ 09

الحاج محمد النفطى (1941)

ابن محمد

(ق) 1909

توزر

ابراهيم بوعلاّق (1886)
ابن عمّار (مزارع)
(ب ـ م) ـ 1883
الحاج ابراهيم البختري (1897)
ابن محمّد (مزارع)
(م) ـ 1882
صالح الزبيدى بن عثمان
(ق) ـ 1877
عبد الباقي بن محمد مبارك
(ق) ـ 1877 ـ 82
سليمان بن قدّور (1883)
ابن قدور بن بلقاسم (مزارع)
(م) 1882 ـ 83
محمود بو علاّق (1885)
(ق) 1882 ـ 83
بوبكر بن الصادق (1907)
ابن أحمد (مزارع)
(م) 1883 ـ 1907)
يوسف بن عون (1909)
ابن عبد الله بن أحمد
(ق) 1883 ـ 84، 1885 ـ 1903
الناصر بن محمد العلقمي بن ابراهيم
(ب ـ م) 1883 ـ 89
عثمان بن المكي (1931)
ابن بلقاسم (مالك عقاري)
(ق) 1883 ـ 84

محمد المولهي (1943)

جربة

محمد بن الحاج (1907)
(ق) 1875 (ب ـ م) 1873 ـ 1907
عبد العزيز المقدميني
(ق) 1875 ـ 82
الحاج محمد القطاري
(1911)
(ق) 1882 ـ 85
عبد الرحمن الحشاني
(م) 1881 ـ 96
محمد الصغير المقدميني بن محمد
(ق) 1884 ـ 87
الحاج محمد الصابري بن محمد
ق 1885 ـ 1887
صالح بن المفتي (1912)
ابن علي (قاضي قابس)
ق 1887 ـ 1891
علي بورقيبة
(ق) 1892 ـ 1905
التهامي بن الحاج حميدة
(ق) 1905 ـ 09
عبد القادر الشلاخي بن سالم
(ب ـ م) 1907 ـ 15 (ق) 1915
الحاج محمد بن سدرين
(ق) 1909 ـ 11
ابراهيم بن علي النوري
(ق) 1911 ـ 12
محمد بوشارب (1945)
ابن عمر (مزارع)
(ق) 1912 ـ 15

الكاف

محمد بن عمار
ابن محمد
(بـ م) 1878 (ق) 1878 ـ 1901
محمد الحجوني
(م) 1873 (بـ ـ م) 1878 ـ 94
أحمد بن بدر
(ق) 1876 ـ 78
محمد النافع
(م) 1882 ـ 83
الضاوي بن عمّار
(م) 1883 ـ 93 (بـ م) 1893
صالح العسلي (1934)
ابن أحمد (مزارع)
(م) 1893 ـ 95
الحاج حسن ابن زواري
ابن ابراهيم الأول (مزارع وتاجر)
(م) 1895 ـ1901(ق) 1901 ـ 16
الهادى بن عمّار (1953)

المنستير

محمد الجدي (1881) ابن الحاج
علي (تاجر زيوت) ــ (ب. م.)
1874 الحاج محمد شبيل (1887)
ابن حسين (شيخ زاوية) ـ (م)
1840 ــ 1882 (ب.م.) 1882
ـ 1887 .
محمد الشريف (1890)
ابن علي
(م) 1886 ـ (ق) 1886 ـ 87
(م) 1887 ـ 1890.

أحمد زروق شبيل (1922)
ابن الحاج محمد مفت
(م) 1888 (بـ م) 1884 ـ 94
(م) 1894 ـ 1902، 1906
حسن شبيل (1907)
ابن الحاج محمّد (مفت)
(م) 1851 ـ 65 (ق) 1865 ـ 86
(م) 1886 ـ94 (بـ ـ م) 1894 ـ07
عبد الحكيم العذاري (1915)
ابن أحمد (عدل)
(ق) 1886 ـ 1901
محمد مخلوف (1941)
ابن محمّد (مزارع زيتون)
(ق) 1901 ـ 1934 (بـ ـ م) 1934
حسن الخيري (1944)
ابن صالح (مؤدب)
(م) 1907

المهدية

ابراهيم بن حميدة (1902)
ابن مزارع
(ق) 1890 (م) 1890 ـ 1902
الحاج محمد القرقوري
(م) 1875 ـ 1877 ـ
الحاج أحمد القرقور
(م) 1877 ـ 81
محمد القرقوري
(م) 1881 ـ 82
حسن بن حمودة (1943)
ابن (مزارع)
(م) 1881 ـ 90 (ق) 1890 ـ1905
(م) 1905

أحمد زروق شبيل (1922)
ابن الحاج محمد (مفت)
(م) 1902 ـ 1905
عبد الحميد السقا (1943)
ابن أحمد (عدل)
(ق) 1905 ـ 09
عبد الحكيم العذاري بني أحمد (عدل)
(1915)
(ق) 1909 ـ 15

نابل

أحمد المرزوقي (1881)
ابن محمد بن أحمد (قاض)
(ق) 1881
أحمد بسيس (1921)
ابن حمدة بن محمد (مزارع)
(م) 1877
الطيّب المرزوقي (1949)
ابن محمد بن أحمد (قاض)
(ق) 1881 ـ 97
عمر السبعي (1945)
ابن الطيب (مدرس بتونس)
(ق) 1896 ـ 98
الصادق خناش (ق) 1898

نفطة

أحمد بن مبارك (بـ م) 1880
محمد بن علي حبّوبة (1885)
ابن علي (مزارع) (م) 1885
العروسي ابن التابعي (1888)
ابن التابعي بن ابراهيم (مزارع)
(ق) 1889
محمد بن مبارك (1886)
ابن عمر (مزارع) بـ . م) 1880 ـ 86
المكّى بن عزوز (1916)
ابن مصطفى (شيخ زاوية)
(م) 1880 ـ 88
الناصر بن محمد الزعيبي
ابن محمد (مزارع)
(ق) 1889 ـ 91
الجيلاني بن أحمد السلامي
ابن أحمد
(ق) 1891 ـ 1901
محمد النفطي (1941)
ابن محمد
(ق) 1901 ـ 07
صالح ابن المفتى (1912)
ابن على (قاض)
(ق) 1907 ـ 10
الأمين بن عبد الله (1941)
ابن عبد الله العبيدي (مفت)
(ق) 1910 ـ 1915

صفاقس

محمد الشافعي (1884)
ابن محمد (مفتٍ) بـ . م ـ 1884
عبد السلام الشرفي (1902)
ابن على بن عبد الله (عدل)
(م) ـ 1884 (بـ. م) 1884 ـ 87
الحاج محمد العذار (1895)
ابن محمود بن سعيد (عدل)
(ق) ـ 1894 (بـ م) 1894 ـ 95
الحاج محمد طريفة (1905)
ابن الحاج محمد (م) 1881 ـ 1905
أحمد الفراتي (1919)
ابن أحمد (عدل)
(م) 1883 ـ (87)
(ب ـ م) 1887 ـ 93
(ق) 1893 ـ 97
(بـ م) 1897 ـ 916
حمدة الفراتي (1913)
ابن عبد العزيز (قاض)
(م) 1897 ـ 1902، 1906 ـ 11
محمود الشرفي (1939)
ابن عبد السلام (امام و عدل)
(ق) 1897 ـ 99 (م) 1911
محمد العذار
ابن الحاج محمد (باش مفت)
(ق) 1899

قابس

على الحبيب (1890)
ابن محمد (مزارع وشيخ صوفية)
(ب . م) 1884
الجيلاني بن الحبيب (1881)
محمد
(مزارع)
(م) 1876 ـ 1880 ـ 81
محمد بن ونيس بن (مزارع)
(م) 1873 ـ 1892
ق 1892 ـ 1896
محمد السويلح
(م) ـ 1880
عبد العزيز بن يحيى (1883)
ابن الحاج يحيى (مفتي قابس)
(ق) 1883
على المقطوف الشائبي
(م) 1883 ـ 88
الحاج البشير بن يحيى
ابن الحاج يحيى (مفتي قابس)
(م) 1883 ـ 89
عمر بن فرج الساسى
(ب ـ م) 1884 ـ 89
محمد بن عبد الجواد (1914)
ابن صالح (قاضي قابس)
(ق) 1886 ـ 89
محمد زروق
(م) 1888 ـ 89
الحاج صالح الجمني (1892)
ابن محمد
(بـ م) 1889 ـ 92

محمد بن جاء بالله (1896)
ابن على (مزارع)
(ق) 1889 _ 93 (بـ م) 1892 _ 96
بلقاسم الجليطي
ابن بلقاسم (مزارع)
(م) 1892 _ 94
عبد الله بن ضو الجمنى (1902)
ابن ضو بن بوبكر (قاضى قابس)
(م) فيفرى ـ جويلية 1895
محمد مخلوف (1941)
ابن محمد بن عمر (مزارع)
(ق) 1895 _ 1901
ابراهيم زعفران اللمطى بن حسين
(م) 1896 _ 99
محمد بن عبد الغفّار (1944)
بن على
(م) 1892 _ 1901 (ق) 1901 _ 10
التهامي بن الحاج حميدة (1931)
(م) 1901 _ 02 _ 1918
محمد المولهي (1943)
ابن بوبكر (شيخ زاوية)
(م) 1902 _ 04
ابراهيم بن علي النّوري بن علي بن حسونة
(م) 1908 _ 10
محمد بوشارب 1945
ابن (مزارع)
1910 _ 1912

أحمد بن الحاج حميدة
(م) 1911 _ 14
محمد السنوسي (1941)
ابن ابراهيم (مزارع)
(ق) 1913 _ 1912
محمد الشّابي
ابن بلقاسم (قاض)
(ق) 1913

قفصة

أحمد بن المفتى
ابن على (قاض)
(بـ م) 1883
(ق) 1909 _ 10
صالح بن المفتى 1912
بن علي (قاض)
م 1883 (ب م) 1883 - 48
(ق) 1901 _ 07
أحمد بن محمد الصغير (1898)
(ق) 1877 (م) 1885 _ 97
أحمد السنوسي (1895)
ابن عبد الرحمن الخنوشي
(ق)1877 _ 85 (بـ ـ م) 1885_95
محمود بوعلاق (1885)
ابن ابراهيم (باش مفتي توزر)
(م) 1883 _ 84

أحمد بن محمد الآحري (1928)
ابن محمد (مزارع)
(ق)1885 _ 98 (م)1898 _1912
(ب _ م) 1912
عبد الله بن الناصر (1912)
(ب _ م) 1895 _ 1912
على بن الناصر النفطي
(ق) 1898 _ 1901
محمد النفطي (1941)
ابن محمد
(ق) 1907 _ 09
التهامى بن الحاج حميدة (1931)
(ق) 1909 _ 10
ابراهيم بن علي النّوري
ق 1910 - 11
محمد الشّابّي
بن بلقاسم (قاض)
ق 1911 - 13
الطيّب بن مصباح
بن مصباح
م 1913 - 14
حسن الرّصاع
بن مصطفى
ق 1914 - 15

القيروان

محمد الصدام (1889)
ابن بوبكر (مفتي القيروان)
(بـ م) 1889
حمودة صدّام (1885)
ابن محمد بن حمودة (مفت)
(م) 1885
حمودة بوهاها (1887)
ابن محمد بن حمودة (مفت)
(م) 1872 _ 78 (ق) 1878 _ 87
صالح الجدي التميمي (1878)
ابن قاسم
(ق) 1870 _ 78
محمد صدّام (1938)
ابن حمودة بن محمد (مفت)
(م) 1885 _ 87 (ق) 1887 _ 89
(بـ م) 1889
حمدة بوراس (1889)
ابن محمد بن محمد (قاض)
(ق) جانفي ـ جويلية 1889
محمد بوراس (1911)
ابن محمد بن محمد (قاض)
(ق) 1889 _ 96 (م) 1896 _ 1911
محمد عظوم (1894)
ابن محمد (مفت)

(م) 1887 _ 94
محمد العلاّني الأنصاري (1933)
ابن محمد بن محمد (مزارع)
(م) 1887 _ 97 (ق) 1897
محمد الجودي (1943)
ابن صالح بن قاسم (قاض)
(م) 1911

سوسة

حسن الريغي (1909)
ابن محمد (عدل)
(م) _ 1877 (ب _ م) 1877 _1909
عبد الصمد بوراوي (1885)
(م) 1878
محمد عمّار (1891)
م _ 1886
صالح عمّار
ابن محمود
(م) 1887 _99 (ق) 1898_ 1909
(ب_ م) 1909 _ 1910
محمّد السقا (1898)
ابن علي
(ق_) 1861 _ 1898
عبد الحميد السقا (1943)

ابن أحمد (عدل)
(م) 1898 _ 1905 (ق) 1909
عبد الحكيم العذاري (1915)
ابن أحمد (عدل)
(م) 1901 _ 1909
خليفة القروي (1932)
ابن محمّد (إمام و عدل)
(م) 1905 (ب _ م) 1911
حسن الهدة (1920)
ابن حميدة (قاض)
(م) 1911

المراجع والمصادر باللغة العربية

أ- وثائق حكومية

تونس : الوثائق العامّة التونسية (دار الباى)

وثائق وزارة التربية الوطنية

وثائق وزارة العدل التونسية

فرنسا : وثائق وزارة الشؤون الخارجية (كى دورسى، باريس)

وثائق الأقامة العامة بتونس (نانت)

ب- المصادر بالعربية

السبعى، الطيب، نزهة الناظرين

السنوسى، محمد ، الرحلة الحجازية (تقديم و تحقيق على الشنوفى، تونس 3 أجزاء ، الشركة التونسية للتوزيع (1976 - 1978)

السنوسى، محمد، مسامرات الظريف الأجزاء، 11 — 111 IV و V

السنوسى، محمد، خلاصة النازلة التونسية (تقديم و تحقيق محمد الصادق بسيس — تونس ،الدار التونسية للنشر 1976.

النيفر، على، ذيل عنوان الأريب، 7 أجزاء.

ج ـ المنشورات بالعربية

ابن أبي الضياف، أحمد، اتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 8 أجزاء تونس، المطبعة الرّسمية للحكومة التونسية 1963 ـ 1966.

ابن الحاج يحيي، الجيلاني ومحمد المرزوقي، معركة الجلاز : تونس مكتبة المنار 1961.

ابن الحسين، محمد الخضر، الدعوة إلي الاصلاح. تونس : المطبعة الرسمية 1910.

ابن الخوجة، محمد، تاريخ معالم التوحيد فى القديم والجديد. تونس المطبعة التونسيّة، 1939.

صفحات من تاريخ تونس : المدرسة الصادقيّة، «شمس الاسلام»، 2،ا، (صفر 1356 هـ)، 98 ـ 102.

ابن عاشور، الطاهر، أليس الصبح بقريب، تونس : الدار التونسية للنشر، 1967.

ابن عاشور، محمد الفاضل، الحركة الأدبيّة والفكريّة فى تونس. القاهرة،1955 طبعة جديدة بتونس عن الدار التونسية للنشر، 1972.

- أركان النهضة بتونس. تونس : النجاح 1965.

ـ تراجم الاعلام، تونس : الدار التونسية للنشر 1970.

ابن المكى ، عثمان، كتاب المرآة لإظهار الضلالات، تونس : المطبعة التونسية 1330 / 1912.

بيرم الخامس، محمد، كتاب صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار 5 أجزاء. القاهرة، الطبعة الثانية 1884 ـ 93..

التواتى ، البشير، كتاب مجموع الافادة فى علم الشهادة، تونس المطبعة الرسمية، 1811 / 1894.

خالد، أحمد، الطاهر الحدّاد والبيئة التونسيّة فى الثلث الأول من القرن العشرين، تونس : الدار التونسيّة للنشر، 1967.

خيرالدّين، التونسى ، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك. تونس : المطبعة الرّسمية 1867 أعاد نشره المنصف الشنوفى. تونس : الدّار التّونسية للنشر ، 1972.

رضا، محمد رشيد، تاريخ الاستاذ الامام الشيّخ محمد عبده 3 أجزاء. القاهرة : مطبعة المنار، 1850 / 1931.

الزركلى، خيرالدين، الاعلام. 10 أجزاء القاهرة، 1953.

السنوسى ، زين العابدين، محمد بيرم الخامس: دراسة ونصوص. تونس: مطبعة العرب، 1952.

السنوسى، محمد، مطلع الدرارى بتوجيه النظر الشرعى علي القانون العقارى. تونس : المطبعة الرسمية، 1887.

ـ مسامرات الظريف. الجزء الأول. تونس : المطبعة الرسمية 1891 .

الشنوفى ، المنصف، « علائق رشيد رضا. صاحب المنار مع التونسيين (188، 1935)، « حوليات الجامعة التونسيّة/ II (1967)، 121 ـ 51.

العامري « محمد الهادي ، « رجال الاصلاح بتونس»، الفكر I/I،I، (اكتوبر 1960)، 15 ـ 17.

مخلوف، محمد، شجرة النّور الزكية فى طبقات المالكية القاهرة : المطبعة السلفية، 1931.

مناشو، محمد، مجموع قمع التعصب أعداء التيجانى بالمشرق والمغرب. تونس : المطبعة الرّسمية،1926.

النيال، محمد البهلى ، الحقيقة التاريخيّة للتصوف الاسلامى. تونس : النجاح 1965.

النيفر، على ، كتاب الدرر المنظوم فى كيفية كتب الرسوم تونس : المطبعة الرسمية، 1914.

النيفر، محمد، عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسيّة من عالم أديب جزءان، تونس: المطبعة التونسية، 1932.

د ـ الدوريات :

1 ـ إظهار الحق (أسبوعيّة، 1904 ـ 1907)

2 ـ التقويم الذهبى التونسى (رزنامة، 1938 ـ 1940)

3 ـ التونسى (أسبوعية 1910 ـ 1911)

الحاضرة (أسبوعية ـ 1888 ـ 1910)

خيرالدين (شهرية صدر منها 7 أعداد 1906)

الرائد التونسى (اسبوعية منذ 1860)

الرزنامة التونسية (1901 ـ 1916)

الرشدية (يومية 1904 ـ 1910)

الزهرة (1890 ـ 1897 ، 1904 ـ سبيل الرشاد (أسبوعية 1895 ـ 1897)

السعادة العظمي (نصف شهرية، 21 عددا، 1904 ـ 1905)

شمس الاسلام (شهرية، 9 أعداد، 1937)

اللواء (أسبوعيّة 1910 ـ 1911)

المجلة الزيتونية (شهرية، 1936 ـ 1945 و 1952 ـ 1953)

المشير (أسبوعية، 1911)

المفيد السنوى بتونس (رزنامة 1354 / 1935 ـ 36).

النزهة الخيرية (رزنامة ـ 1874 ـ 1900).

المراجع والمصادر باللغات الأجنبية

أ ـ الدوريات

La Depêche Tunisienne (quotidien 1889)

Journal officiel Tunisien, 1883

Revue Tunisienne (trimestrielle, 1894)

La Tunisie Française (Hebdo. 1892 - 1904, quotid. 1904)

Le Tunisien (hebdomadaire, 1907 - 1912).

ب ـ المنشورات

Brown, Leon Carl, "The Modernization of Tunisia: A Study of Ideological Changes under the Impact of the French Protectorate," Ph. D. dissertation, Harvard University, 1962.

Chenoufi, Moncef "Le problème des origines de l'imprimerie et de la presse arabe en Tunisie dans sa relation avec la renaissance *(nahda)*, 1847-1881," thèse de doctorat d'état, Faculté de Lettres, Université de Paris, 1970.

Fakoussa, Mohamed-Hadi, "Le fonctionnement du Protectorat en Tunisie apres Paul Cambon, mémoire de diplôme d'étude supérieures d'histoire, Faculté de Lettres, Université de Paris.

Harber, Charles Coombs, "Reforms in Tunisia, 1855-1878," Ph. D. dissertation, Ohio State University, 1971.

Hepburn, Samuel B., "Effort of Tunis to Gain Self-government on the part of the Indigenous Population," Ph. D. dissertation, Stanford University, 1925.

Macken, Richard A., "The Indigenous Reaction to the French Protectorate in Tunisia, 1881-1900," Ph. D. dissertation, Princeton University, 1972.

Metcalf, Barbara, "Religious Orthodoxies and Nationalist Politics: The Muslim *ᶜUlamā'*," Association for Asian Studies convention, San Diego, 1972.

Roland, Joan, G., "France, the Alliance Israelite Universelle, and the Juridical Assimilation of the Jews of Tunisia and Morocco, 1860-1918," Middle East Studies Association convention, Boston, 1974.

Sammut, Carmel, "L'impérialisme capitaliste français et le nationalisme tunisien, 1881-1914," thèse de doctorat de troisieme cycle, Université de Paris, 1973.

Tlili, Béchir, "Culture, idéologies et penseurs tunisiens dans la première moitié du XIXᵉ siècle," thèse de doctorat es-Lettres, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Nice, 1970.

F. Publications in European Languages

Abdelmoula, Mahmoud, *L'Université zaytunienne et la société tunisienne*. Tunis, 1971.

Abdul-Wahab, Hasan Husni, "Coup d'oeil général sur les apports ethniques étrangères en Tunisie," *Cahiers de Tunisie*, XVIII (1970), 151-69.

Abu-Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Abun-Nasr, Jamil, "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Basis of the Moroccan Nationalist Movement," *St. Anthony's Papers*, no. 16 (1963), 90-105.

———, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

———, *A History of the Maghrib*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Ageron, Charles-Robert, *Les Algériens Musulmans et la France, 1871-1919*. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

———, *Politiques coloniales au Maghreb*. Paris, 1973.

Amar, Emile, "La Khaldounia (une université musulmane en Tunisie)," *Revue du Monde Musulman*, I (1907), 352-63.

Arnoulet, F., "La pénétration intellectuelle en Tunisie avant le Protectorat," *Revue Africaine*, vol. 98 (1954), 140-82.

Baer, Gabriel (ed.,) *Asian and African Studies, VII: The ᶜUlamā' in Modern History*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1971.

Benattar, César, Hedi Sebai, and Abdelaziz Ettéalbi, *L'esprit libéral du Coran*. Paris: Leroux, 1905.

Becher, Léon, "La réforme de l'enseignement à la Grande Mosquée (Zitouna) de Tunis," *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier IV (1930), 441-515.

———, "En marge du pacte fondamentale: un document inédit," *Revue Tunisienne*, n.s., no. 37 (1939), 67-86.

Bompard, Maurice (ed.), *Législation de la Tunisie: recueil des lois, décrets et règlements en vigueur dans la Régence de Tunis au 1ᵉʳ janvier 1888*. Paris: Leroux, 1888.

Broadley, Alexander M., *The Last Punic War: Tunis, Past and Present, with a Narrative of the French Conquest of the Regency*. 2 vols. London: William Blackwood and Sons, 1882.

Brown, Leon Carl, "The Islamic Reformist Movement in North Africa," *Journal of Modern African Studies*, II, 1 (1964), 55-63.

———, "Stages in the Process of Change," in Micaud, Brown, and Moore, *Tunisia: The Politics of Modernization* (London: Pall Mall, 1963), 3-66.

———, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

———, "The Religious Establishment in Husaynid Tunisia," in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972), 47-91.

———, *The Tunisia of Ahmad Bey*. Princeton: University Press, 1974.

Brunschvig, Robert, "Quelques remarques historiques sur les médersas de Tunisie," *Revue Tunisienne*, n.s., no. 6 (1931), 261-85.

———, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIXᵉ siècle," *Studia Islamica*, no. 23 (1965), 27-70.

Bulliet, Richard W., "The Shaykh al-Islam and the Evolution of Islamic Society," *Studia Islamica*, no. 35 (1972), 53-67.

———, *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Casemajor, R., *L'action nationaliste en Tunisie du pacte fondamentale de M'hammed Bey à la mort de Moncef Bey (1857-1948)*. Tunis: Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane, 1948.

Garnault, Jules, "La prise de Sfax et de Gabes (15 juillet-24 juillet 1881)," *Revue des Questions Historiques*, n.s., vol. 67 (1939), 104-29.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Ghazi, Mhammed Ferid, "Le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d'Abdu-l-Qacim ach-Chabbi, poète tunisien (1909-1934)," *Cahiers de Tunisie*, VII, no. 28 (1959), 437-74.

Gibb, Hamilton A. R., and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*. 2 vols. London: Oxford university Press, 1957.

Green, Arnold H., "The Tunisian Ulama and the Establishment of the French Protectorate, 1881-1892," *Revue d'Historie Mahgrébine*, no. 1 January 1974), 14-25.

———, "French 'Islamic Policy' in Tunisia: A Preliminary Inquiry," *Revue d'Histoire Maghrébine*, no. 3 (January 1975), 5-17.

———, "Le corps des ulama tunisois, 1873-1915: la stratification et la mobilité sociales," *Revue de l'Occident Musulmant et de la Méditerranée*, no. 1 (1977).

(von) Grunebaum, Gustav E., *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. New York, 1964.

Guiga, Bahri, *Essai sur l'évolution du Charaa et son application judiciaire en Tunisie*. Paris: Jouve, 1930.

Hermassi, Elbaki, *Leadership and National Development in North Africa: A comparative Study*. Berkely: University of California Press, 1972.

Heyd, Uriel, "The Ottoman ᶜUlamā' and Westernization in the Time of Selīm III and Maḥmud II," in Uriel Heyd (ed.,) *Scripta Hierosolymitana, IX (1961): Studies in Islamic History and civilization* (Jerusalem, 1961), 63-96.

Hopkins, Nicholas S., "Traditional Tunis and Its Transformations," in S. Benet et al (eds.), *The Impact of Modernization on Peasant Societies* (New York, 1974).

Julien, Charles-André, "Colons français et Jeunes Tunisiens (1882-1912)," *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, vol. 54 (1967), 98-153.

Keddie, Nikki R., *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A political Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

———, (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

Khairallah, Chedly, *Le mouvement évolutioniste tunisien: notes et documents*. 3 vols. Tunis: Imprimerie de Tunis, 1934-38.

Caudel, Maurice, *Supplément à la Legislation de la Tunisie de Maurice Bompard: recueil des lois, décrets et règlements promulgués dans la Régence de Tunis du 1er janvier 1888 au 1er janvier 1896*. Paris: Leroux, 1896.

Çayci, Abrurrahman, *La question tunisienne et la politique ottomane (1881-1913)*. Istanbul: Baha Matbaasi, 1963.

Chenoufi, Moncef, "Les deux séjours de Muḥammad ᶜAbduh en Tunisie et leurs incidents sur le réformisme tunisien (6 décembre 1884-4 janvier 1885 et 9-24 septembre 1903)," *Cahiers de Tunisie*, XVI (1968), 57-96.

Congès de l'Afrique du Nord tenu à Paris du 6 au 10 octobre 1908, compte rendu des travaux. 2 vols. Paris: Depincé, 1909.

Coret, Alain, "L'évolution du régime foncier Tunisien," *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*, XI (1957), 294-332, and XII (1958), 93-140.

Demeerseman, André, "Soixante ans de pensée tunisienne à travers les revues de langue arabe," *Ibla*, XVI (1953), 113-201.

———, "Un grand témoin des premières idées modernisantes en Tunisie,' *Ibla*, XIX, no. 76 (1956), 349-73.

———, "Catégories sociales en Tunisie au XIXe siècle d'apès la chronique de A. Ibn Abi ḍ-Ḍiyāf," *Ibla*, XXX, no. 117 (1967), 1-12; XXXII, no. 123 (1969), 17-36; and XXXIII, no. 125 (1970), 69-101.

Douglas, Elmer H., "Al-Shādhilī, a North African Sufi, according to Ibn al-Ṣabbāgh," *Muslim World*, vol. 38 (1948), 257-79.

Duvignaud, Jean, "Classes et conscience de classe dans un pays du Maghreb: la Tunisie," *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 38 (1965), 185-200.

———, "Esquisse d'une sociologie du nationalisme tunisien," in Duclos, Duvignaud, and Leca, *Les nationalismes maghrébins* (Paris, 1966), 83-98.

Fitoussi, Elie, and Aristide Benazet, *L'état tunisien et le Protectorat français: histoire et organisation (1525 à 1881) (1881 à 1931)*. 2 vols. Paris: Rousseau, 1931.

Ganiage, Jean, "Une affaire tunisienne, l'affaire de l'Enfida," *Revue Africaine*, IC (1955), 341-78.

———, *Les origines du Protectorat francais en Tunisie (1861-1881)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

———, *L'expansion coloniale de la France sous la Troisième Republique (1871-1914)*. Paris: Payot, 1962.

———, *Le mouvement Jeune Tunisien: essai d'histoire et de synthèse des mouvements nationalistes tunisiens.* Tunis: Bonici, 1957.

Kraiem, Mustapha, *La Tunisie précoloniale.* 2 vols. Tunis: Société Tunisienne de Diffusion, 1973.

———, "Au sujet des incidences des deux séjours de Mohammad ʿAbduh en Tunisie," *Revue d'Histoire Maghribene,* no. 3 (January 1975), 91-94.

Labbé, E. H., "La loi tunisienne du 1er juillet 1885 sur la propriété immobilière et le régime des livres fonciers," *Revue Algerienne, Tunisienne et Marocaine de Legislation et de Jurisprudence,* 1935, part 1, 16-29.

Lapie, Paul, "L'enseignement de la logique à l'université musulmane de Tunis," *Revue Tunisienne,* II (1895), 124-31.

Lapidus, Ira Marvin, *Muslim Cities in the Later Middle Ages.* Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Laroui, Abdallah, *L'historie du Maghreb: essai de synthèse.* Paris: Maspéro, 1970.

Leroy-Beaulieu, Paul, *L'Algérie et la Tunisie.* Paris: Guillaumin, 1887.

Lescure, Paul, *Du double régime foncier de la Tunisie: droit musulman et loi foncière.* Tunis: Borrel, 1900.

Machuel, Louis, "L'enseignement musulman en Tunisie," *Revue Tunisienne,* IV (1897), 385-98.

Macken, Richard A., "Louis Machel and Educational Reform in Tunisia during the Early Years of the French Protectorate," *Revue d'Histoire Maghrébine,* no. 3 (January 1975), 45-55.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid, "The Role of the *ʿUlamā'* in Egypt during the Early Nineteenth Century," P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt* (London: Oxford University Press, 1968), 264-80.

———, "A Socio-economic Sketch of the Ulama in the Eighteenth Century," *Mélanges du Millénaire du Caire* (Berlin, 1973), 313-19.

———, "Modernization among the Rectors of al-Azhar, 1798-1879," in Polk and Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 267-80.

Merad, Ali, *Le réfomisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'historie religieuse et sociale.* Paris: Mouton, 1967.

———, "L'enseignement politique de Muhammad ʿAbduh aux Algériens (1903)," *Orient,* VII (1963), 75-123.

(de) Montéty, Henri, "Vieilles familles et nouvelle élite en Tunisie," *Documents sur l'Evolution du Monde Musulman,* fascicule no. 3

(8 August 1940), 1-24. A modified English version appeared in I. William Zartman (ed.), *Man, State, and Society in the Contemporary Maghrib* (New York: Praeger, 1973), 171-80.

"Les Musulmans français et la guerre: adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux," *Revue du Monde Musulman,* XXIX (1914), 3-389.

Mzali, M. S., and Jean Pignon (eds.), *Khérédine, homme d'état: Mémoires.* Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1971.

(van) Nieuwenhuijze, C. A. O., *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation.* Leiden: Brill, 1971.

P. H. X. (Estournelle de Constant), *La politique française en Tunisie: le Protectorat et ses origines (1854-1891).* Paris: Plon, 1891.

Perron, Jean (ed.), "L'enseignement en Tunisie," *Notes et Etudes Documentaires,* no. 3235 (10 November 1965), 1-24.

Pontois, Honoré, *Les odeurs de Tunis.* Paris: Albert Savine, 1889.

Prat, Théo, *Le procès du titre foncier tunisien.* Paris: Pichon, 1910.

Quemeneur, Jean, "Publications de l'Imprimerie Officielle Tunisienne (Maṭbaʿa Rasmīya) de sa fondation 1276 H.-1860 à 1300 H.-1882," *Ibla,* XXV, no. 98 (1962), 147-73.

Raymond, André, "La France, la Grande-Bretagne et le probléme de la réforme à Tunis (1855-1857)," *Etudes Maghrébines: mélanges Charles-André Julien* (2 vols.; Paris: Presses Universitaires de France, 1964), II, 137-64.

Rondot, Pierre, "L'émigration ancienne des Meknā, 1880-1890," *Cahiers de Tunisie,* I, no. 1 (1953), 18-35.

Roy, Bernard, Mhammed bel Khodja, and Mohammed el Hachaichi (eds.), *Extrait du catalogue des manuscrits et des imprimés de la bibliothèque de la Grande Mosquée de Tunis.* Tunis: Picard, 1900.

Safwat, Muhammad Mustafa, *Tunis and the Great Powers, 1878-1881.* Alexandria: Buganis, 1943.

Sammut, Carmel, "La genèse du nationalisme tunisien: le Mouvement Jeunes-Tunisiens," *Revue d'Histoire Maghrébine,* no. 2 (July 1974), 151-68.

Senoussi, Mhammed, *Epanouissement de la fleur: ou, étude sur la femme dans l'Islam.* Tunis: la Rapide, 1897.

Sharabi, Hisham, *Arabic Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970.

Slama, B., *L'insurrection de 1864 en Tunisie.* Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1967.

Smida, Mongi, *Khérédine: ministre réformateur*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1971.

Soulmagnon, Georges, *La loi tunisienne du 1er juillet 1885 sur la propriété immobilière et le régime des livres fonciers*. Paris: Sirey, 1933.

Temimi, Abdeljelil, *Recherches et documents d'histoire maghrébine: la Tunisie, l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871*. Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1971.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Valensi, Joseph, *Dictionnaire de la législation municipale de la ville de Tunis*. Tunis: la Rapide, 1904.

Voll, John O., "The British, the 'Ulamā', and Popular Islam in the Early Anglo-Egyptian Sudan," *International Journal of Middle East Studies*, II (1971), 212-28.

Zaouche, Abdeljelil, *La propriété indigène et la colonisation*. Tunis: la Rapide, 1906.

Zawadawski, G., "Situation de l'Islam dans la Tunisie d'entre les deux guerres (1918-1939)," *En Terre d'Islam* (Lyon), VII (1943), 78-100.

Ziadeh, Nicola, *Origins of Nationalism in Tunisia*. Beirut, 1962.

Zmerli, M. S., *Figures Tunisiennes, I: Les Précurseurs*. Algiers: Bouslama, 1956.

———, *Figures Tunisiennes, II: Les Successeurs*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Eddition, 1967.

———, *Figures Tunisiennes, III: Les Contemporains et les Autres*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1972.

فهرس عام(*)

(*) يتضمن هذا الفهرس أهم الأعلام والأماكن والمفاهيم والمؤسسات كما وردت في النص الأصلي.

مطبعة المدني
المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع العباسية - القاهرة - ت : ٤٨٢٧٨٥١

سحب من هذا الكتاب 3000 نسخة
فى طبعتة الأولى